

LIBRARY OF
PRINCETON
THEOLOGICAL
SEMINARY

Division BL1410
Section K39
No. V.1

DER BUDDHISMUS

UND SEINE

GESCHICHTE IN INDIEN.

EINE

DARSTELLUNG DER LEHREN UND GESCHICHTE

DER

BUDDHISTISCHEN KIRCHE

VON

HEINRICH KERN,

PROFESSOR AN DER HOCHSCHULE ZU LEIDEN.

VOM VERFASSER AUTORISIRTE UEBERSETZUNG

VON

HERMANN JACOBI,

PROFESSOR AN DER AKADEMIE ZU MÜNSTER IN WESTFALEN.

ERSTER BAND.

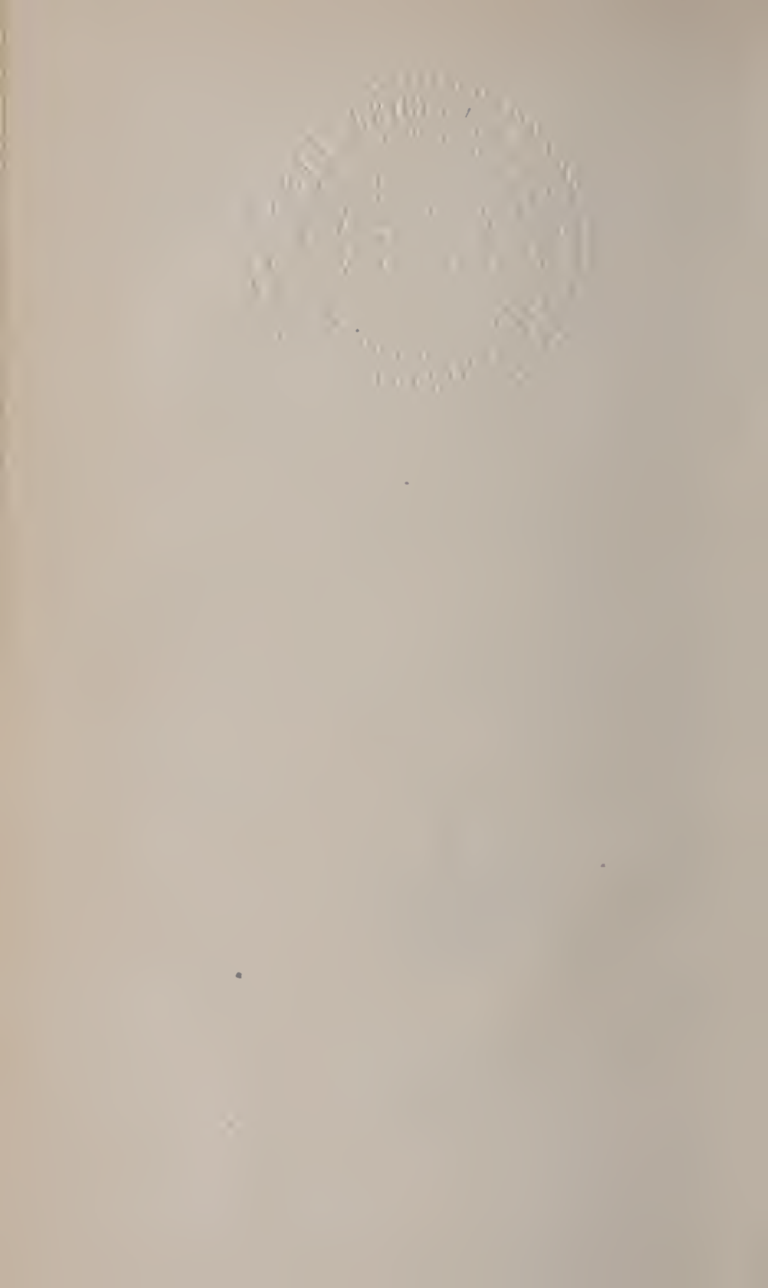


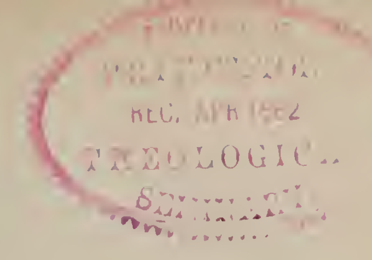
LEIPZIG,

OTTO SCHULZE,

11 QUER-STRASSE 11

1882.





Vorwort des Verfassers.

Es giebt so viele Werke über den Buddhismus, und darunter einige so vorzügliche, dass es überflüssig scheint, ihre Zahl zu vermehren. Davon war und bin ich so überzeugt, dass ich nicht dazu geschritten sein würde, dieses Buch zu schreiben, wenn ich nicht in einem schwachen Augenblicke das Versprechen gegeben hätte, das ich nicht brechen wollte.

Nach dieser Erklärung wird man mir wohl glauben, dass es nicht dem Streben, neue Ansichten zu verkünden, zuzuschreiben ist, wenn die Resultate, zu denen ich gelangt bin, in mancher Hinsicht so sehr von demjenigen abweichen, was man in den Werken der grössten Autoritäten auf diesem Gebiete antrifft. Es ist mir so wenig daran gelegen, meine neue Ueberzeugung, die sich ganz allmählich bei mir befestigt hat, anderen aufzudringen, dass ich nur einige Gründe zur Unterstützung meiner Ansichten angeführt habe. Sollte der geneigte Leser meinen, dass ich hier und da mich zu viel in technisches Detail eingelassen habe, so möge er versichert sein, dass ich mich bestrebt

habe, das richtige Mass nicht zu überschreiten. Es ist sehr wünschenswert, dass der Leser einen Begriff von den Schwierigkeiten und Unsicherheiten, mit denen die Forschung verbunden ist, bekomme, weil er erst dann einsehen wird, wie verschiedene Forscher aus denselben Angaben verschiedene Folgerungen ziehen konnten.

Unter den vielen Mängeln meines Werkes ist vielleicht der grösste der, dass ich nur beiläufig über das Verhältnis des Jainismus zum Buddhismus gesprochen habe. In den letzten Jahren ist viel Licht über die erstgenannte Secte verbreitet worden, aber die richtige Formel für das Mass der Verwandtschaft, worin beide Religionen zu einander stehen, ist meines Erachtens noch nicht gefunden. Es schien mir unthunlich, eine selbständige Untersuchung dieses Verwandtschaftsverhältnisses anzustellen, wenn ich nicht das Erscheinen dieses Buches in gar zu ferne Zeit hinausschieben wollte.

H. Kern.

Vorwort des Uebersetzers.

Der Aufforderung des Herrn Verlegers, die *Geschiedenis van het Buddhisme in Indië* von Professor H. Kern ins Deutsche zu übertragen, glaubte ich um so eher nachkommen zu müssen, als bei dem regen Eifer, den die Forschung jetzt gerade auf dem Gebiete des Buddhismus entfaltet, die Stimme eines Gelehrten von der Bedeutung Kern's in weiteren Kreisen gehört zu werden verdient, als die Sprache des Originals ihr vielleicht sonst ziehen würde. Meine Aufgabe dabei war, dasselbe ganz und möglichst genau wiederzugeben. Um Citate nach dem holländischen Originale auch in der deutschen Ausgabe verificiren zu können, habe ich die Seitenzahl des ersteren in meinem Texte markirt. Dies konnte häufig mit vollständiger, stets mit annähernder Genauigkeit geschehen, da meistens bei der nahen Verwandtschaft beider Idiome die holländische Construction auch im Deutschen beibehalten werden konnte. Von der Erlaubnis des Verfassers, zu ändern

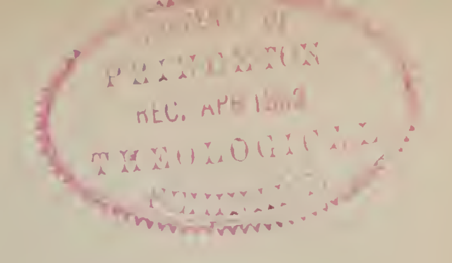
und zuzufügen, habe ich nur zuweilen in den Anmerkungen Gebrauch gemacht, um Einzelnes hinzuzufügen oder anders zu deuten, wobei ich meine den ganzen mythologischen Erklärungsversuch betreffende abweichende Auffassung möglichst in den Hintergrund treten liess.

Der zweite Teil wird im Laufe des Sommers erscheinen und damit wird der erste Band des Werkes vollendet sein. Der zweite Band desselben wird möglichst bald nach der Herausgabe des Originals erscheinen.

H. Jacobi.

INHALT.

KAPITEL IV.



GESCHICHTE DES BUDDHISMUS IN INDIEN.

EINLEITUNG.

Der Buddhismus ist, zum wenigsten vorgeblich, eine von einem unfehlbaren Lehrer geoffenbarte Heilslehre. Sein Endziel ist dasselbe, wie das jeder philosophischen Lehre, welche nach der Erkenntnis und Erlangung des höchsten Gutes, des *summum bonum* strebt. Dasselbe bezweckt auch jede göttliche Lehre, oder, um ein allgemeineres Wort zu gebrauchen, jede Religion. Aber während die Autorität des Begründers eines philosophischen Systems nicht unbeschränkt ist und dem Urteil des nach Wahrheit suchenden Geistes unterworfen bleibt, verlangt eine religiöse Lehre unbedingten Glauben an die unfehlbaren Aussprüche einer höheren Macht, welche ihren Willen durch Mittler der Menschheit offenbart. Wird im Schoosse einer Philosophen-Schule die Autorität ihres Gründers so mächtig, dass das freie Urteil vor der blinden Zustimmung zurücktritt, und die Stimme der kühlen Vernunft vor der des dankbaren und gläubigen Gemüts verstummt, dann verliert eine solche Philosophie ihren wahren Wert und nimmt den Charakter, oder wenigstens eine der charakteristischen Eigenschaften einer Religion an. Allmählich wird der Lehrer seinen menschlichen Charakter in den Augen seiner (2) Anhänger verlieren, da ja, wie die tägliche Erfahrung

lehrt, Unfehlbarkeit sich nicht mit der menschlichen Natur verträgt. Und wenn auch der Schüler mit den Lippen bekennt, dass sein über alles Lob erhabener Meister unfehlbar und doch Mensch sei, kommt sein Gemüt trotzdem bei diesem Widerspruch nicht zur Ruhe und er wird unwillkürlich seinem Meister, den er fortfährt Mensch zu nennen, Eigenschaften zuschreiben, welche kein einziger Mensch besitzt oder besitzen kann. Er wird diesen „Menschen“ in derselben Weise verehren, in der man sonst höhere Wesen verehrt, und ihn zuletzt anbeten. Mit anderen Worten, der Meister wird für ihn ein Gott und verrichtet Thaten, welche die Tradition übermenschlichen, göttlichen Weisen und Erleuchtern der Welt zuschreibt. Was auch immer der Ausgangspunkt gewesen sein mag, wenn man einmal so weit gekommen ist, dass man einem Lehrer übernatürliche Eigenschaften zuschreibt und göttliche Verehrung erweist, da hat man Religion, da sind die Bedingungen einer jeden göttlichen Heilslehre: Glauben, Frömmigkeit und Gehorsam, vorhanden.

Im Buddhismus findet man die verlangten Bedingungen, und darum können wir ihn mit Recht und in Uebereinstimmung mit der allgemeinen Ansicht als eine Religion betrachten. Daraus folgt gleichwohl noch nicht, dass sein Stifter selbst eine ganz neue und vollständig entwickelte Heilslehre verkündigt habe. Ebensowenig folgt dies aus der anzunehmenden Thatsache, dass er in Opposition zu einzelnen, in seiner Zeit herrschenden religiösen Satzungen und Begriffen geriet. Der Inhalt seiner Lehre war wenig verschieden von der seiner Zeitgenossen, wie wir sie besonders in den Upanishad's finden; und wenn er die Autorität des Veda, der heiligen Schrift, leugnete, so that er nichts anderes, als was Andere vor ihm auf andere oder ähnliche Weise gethan hatten, indem sie erklärten, dass der Veda nicht zur Seligkeit genüge. In den

Schulen der Philosophen, der Brahmanen, insofern sie nicht der einen oder andern Form des (3) Nihilismus huldigten, war man trotz aller sonstigen Verschiedenheit der Ansichten darüber einig, dass die höchste Seligkeit, welche stets vom himmlischen Glück unterschieden wurde und viel höher steht als letzteres, allein durch Nachdenken, durch vollkommenes Eindringen in das Wesen der Dinge erlangt werden könne. Nach einem solchen Ideal kann, gemäss der herrschenden Meinung, nicht Jeder streben; für den gemeinen Mann hielt man es für unerreichbar. Die grosse That Buddha's bestand, wie es scheint, darin, dass er jeder Ausschliesslichkeit entgegentrat, lauter wenigstens als Andere seiner Vorgänger und Zeitgenossen die Ueberzeugung aussprach, dass ein Jeder, gleichgültig von welchem gesellschaftlichen Range oder von welcher gelehrten Bildung, danach streben könne und müsse, das höchste Heil zu erreichen. Seine Neuerung bestand, wenigstens zum Teil, in der Popularisirung der metaphysisch-ethischen Lehren der Schulen.

Um die Bedeutung dessen, was Buddha unternahm, einigermassen nach seinem Werte schätzen zu können, müssen wir uns, so weit es das überkommene Material zulässt, in die Zeit versetzen, in der die Sekte entstand. Die hauptsächlichsten Quellen, welche uns dafür zu Gebote stehen, sind die schon erwähnten Upanishads und einige Brâhmaṇa, welche als ungefähr gleichzeitige Aeusserungen des indischen Geistes betrachtet werden können.

Upanishad's, d. h. Lectionen, Unterweisungen, durch die man in eine Lehre eingeweiht wird, heissen Abhandlungen über speculative Philosophie. Die echten Upanishad's gelten den Hindus als Teile der heiligen Schriften und heissen darum auch Vedânta.*)

*) Aufgefasst als „Ende, Endziel des Veda“ oder vielmehr eigentlich, was wir als „Kern des Veda“ bezeichnen würden.

Die Brâhmaṇa's schliessen im weitern Sinne die Upanishad's in sich; aber im engeren Sinne enthalten sie Betrachtungen und Speculationen über Fragen rein theologischer und liturgischer Art. Die europäische Kritik trennt die Brâhmaṇa's und Upanishad's von den eigentlichen Veden, den alten heiligen Texten, und in gewisser Hinsicht wohl mit Recht, insofern als die metaphysisch-ethischen und theologisch-liturgischen Werke viel jüngeren Datums sind als die alten Sanhitâ's der Mantra's, d. h. Sammlungen von Liedern, aus denen der Text des Veda besteht.

(4) Gegen die europäische Kritik könnte der Hindu anführen, dass der Kanon des alten Testamentes ja auch Bücher aus sehr verschiedenen Zeiten enthält, und dass jedenfalls die Autorität der speculativen Teile der in seinen Augen heiligen Schriften eben so gross ist, als die der Opfergesänge, Lobgesänge auf die Götter, Gebete etc., während der Einfluss der ersteren auf das geistige Leben noch unvergleichlich grösser gewesen und geblieben ist, als der der Mantra's.

Wenn auch die Upanishad's und Brâhmaṇa's sicher einer späteren Periode angehören, als die Liedersammlungen, so sind die Naturanschauungen, welche den metaphysischen Speculationen zu Grunde liegen, noch dieselben wie in der vorhergehenden Zeit. In nichts zeigt sich die Verwandtschaft der Anschauungen, von denen die Upanishad's durchdrungen sind, mit den älteren, mythenbildenden Vorstellungen deutlicher, als in den Untersuchungen über das Lebensprincip in der Natur und in dem Menschen, dem *âtman*.

Der *âtman* — ein Wort, das wir mit Seele, Geist oder Selbst zu übersetzen haben, je nachdem es in Gegensatz zu Leib, Materie oder Aussenwelt gedacht wird — ist das alldurchdringende, belebende Princip von allem, was man für belebt hält. Gewöhnlich wird er identificirt mit Licht, zuweilen auch mit Luft. Beides kommt eigentlich auf dasselbe hinaus,

insofern man das Licht für eine modificirte Form der Luft, oder beide als verschiedene Zustände eines und desselben Aether sich dachte.*) Der *âtman*, der Lebensfunke, welcher den Menschen, die Götter etc. beseelt, ist dem Wesen nach eins mit dem Licht, welches wir in der Sonne erblicken. Ohne *âtman* giebt es keine Persönlichkeit; und umgekehrt ist alles, was *âtman* hat, ein persönliches Wesen. Darum sind die Götter, d. h. die persönlich gedachten Kräfte und Erscheinungen der Natur, lebende Wesen. Nicht selten heisst *âtman* auch *purusha*, d. h. Person, Individuum; mit welchem Rechte, wird sich später ergeben.

Der *âtman* ist auch das Bewusstsein. Da das, was Bewusstsein ist, nicht auch gleichzeitig Bewusstsein hat, weil das Besitztum etwas anderes (5) als der Besitzer ist; da ferner allein derjenige, welcher Bewusstsein hat, selbstbewusst genannt werden kann, so folgt, dass das Bewusstsein, der *âtman* an sich selbst, nicht selbstbewusst ist. Der Hindu drückt dies so aus: der *âtman* erleuchtet, ist aber selbst nicht erleuchtet. Dasjenige, was erleuchtet wird, ist beim Menschen in erster Linie der Verstand, ein rein materielles Werkzeug, welches erst dadurch, dass es mit dem *âtman* in Berührung kommt, wirksam wird, gerade so wie eine camera obscura nur durch das Einströmen von Licht Lichtbilder hervorbringen kann. Aus dem Verstand entwickelt sich das selbstbewusste Gefühl, dann die Erregungen des Gemüts etc.

Obschon die Inder theoretisch erkennen, dass das Bewusstsein an sich selbst kein Bewusstsein hat, sind sie doch im Verlauf ihrer Argumentation geneigt, diesen Grundsatz bei Seite zu setzen, wie wir später zu bemerken Gelegenheit haben werden.

---

*) Zuweilen ist die Entwickelung folgende: „Aus dem *âtman* entsteht der Aether, aus dem Aether die Luft (und der Wind), aus der Luft das glänzende Feuer.“ Hier ist also *âtman* noch etwas feineres als der Aether.

Wenn man nun ein belebendes Element annimmt, so ergiebt sich von selbst, dass ein anderes da sein muss, das belebt wird. Letzteres ist der Stoff. Wie bereits im Veda die Sonne genannt wird „der *âtman* von allem was sich bewegt und was unbeweglich ist“, wie daher alles, was durch die schaffende Sonne zum Leben erweckt wird, etwas anderes ist als die Sonne, so muss in jedem Geschöpf das, was zum Leben erweckt, verschieden sein von dem, was erweckt wird. So lange man Geist und Stoff als zwei selbständige Dinge trennt, bleibt man Dualist. Dualisten hat es unter den indischen Philosophen stets gegeben und giebt es noch; aber in den Upanishad's ist bereits deutlich das Bestreben erkennbar, zu einer vollständig monistischen Weltanschauung zu gelangen. Um dem Dualismus zu entgehen, kann man zwei Wege einschlagen: entweder sucht man Stoff und Geist als zwei Erscheinungsformen desselben Etwas, wie man dieses auch immer nennen möge, oder aber alle wahrnehmbaren Formen als ein nicht Wesenhaftes, als einen Schein, und den Geist als das einzig wahrhaft Bestehende zu erklären. Den letztern Weg hat die Vedântaphilosophie gewählt; das wirkliche Bestehen des Stoffes wird geleugnet.

Dass diese Auflösung des Rätsels, wie sie der spätere Vedânta giebt, auf einem eiteln Wortspiel beruht, ist klar. Denn Schein ist nicht Negation (6) von Sein, sondern ein modificirtes Sein. Da die scholastische Entwickelung des Vedânta einer spätern Zeit angehört, können wir dieses System auf sich beruhen lassen, um zu der Betrachtung der Vorstellung eines Lehrers überzugehen, welcher in den Upanishad's mit einer Autorität auftritt, wie sie keinem Andern seiner Zeitgenossen zuerkannt wird. Wir meinen Yâjñavalkya.

In einem Gespräche mit seiner Gattin Maitreyî über die Unsterblichkeit sagt genannter Weise: „Wie ein ins Wasser geworfenes Stück Salz sich im Wasser

auflöst, so dass man es nicht mehr so, wie es war, herausholen kann, und das Wasser überall, wo man es nimmt, salzig ist, so entsteht auch dieses grosse Wesen, das unendlich, unbegrenzt und eine Masse von Erkenntnisvermögen ist, aus den Geschöpfen dieser Welt und geht wieder in ihnen auf. Nach dem Tode hat man kein Bewusstsein mehr.“ Die Bedeutung hiervon ist, dass das grosse Wesen, der *âtman*, die ganze Natur durchdringt, gleichsam durchsalzt, ähnlich wie das Salz das Wasser. So lange Salz und Wasser verbunden sind, bilden sie, so zu sagen, ein Ganzes: man kann die beiden nicht mehr trennen, obschon sie in Gedanken als zwei verschiedene, selbständige Dinge unterschieden werden können. Von dem Geiste, welcher, als ein Ganzes, eine Summe betrachtet, unendlich und unbegrenzt ist, hat jedes Geschöpf einen Teil, der der Beschaffenheit nach sich nicht vom Ganzen unterscheidet, ebensowenig wie ein Tropfen Salzwasser anders schmeckt, als die ganze gesalzene Masse. Mit dem Geschöpfe wird der Geist, das Erkenntnisvermögen, das Bewusstsein *) geboren; mit dem Tode, d. h. mit der Vernichtung des Organismus, löst sich das Bewusstsein, das Stück von Bewusstsein, wie wir sagen können, wieder ins Ganze auf. Das Bewusstsein als Kraft geht daher nicht verloren, sondern abgeschieden von dem Stoff hat das Bewusstsein kein Selbstbewusstsein, kann es dasselbe nicht ausüben. Warum dies nach den indischen Grundanschauungen so ist, haben wir oben klar zu machen versucht. Yâjñavalkya lässt selbst auf die Gegenfrage seines Weibes eine ähnliche nähere Erklärung folgen, welche in der Hauptsache mit der bereits gegebenen übereinstimmt.

(7) Aus den Worten Yâjñavalkya's geht hervor,

---

*) d. h. das Bewusstsein aufgefasst als Ursache, vermöge deren ein Organismus Selbstbewusstsein hat.

dass nach seiner Ansicht Bewusstheit, das actuelle Bewusstsein, zur Bedingung eine Verbindung von Geist, von reinem Bewusstsein, mit etwas anderem hat; doch wir haben kein Recht, aus seinen Worten zu folgern, dass er den Geist selbst für ein Product materieller Elemente hielt, wie z. B. die indischen Materialisten das Denken für einen Gährungsprocess hielten. Ein wahrhaft monistisches System hat er nicht. Dies wird noch klarer, wenn derselbe Weise bei einer andern Gelegenheit auf die Frage: „was ist *âtman*“ antwortet: „er ist das, was als ein unteilbares Wesen*) im Innersten des Herzens sich als Licht kundgiebt“. Und etwas weiter lässt er hierauf folgen: „derselbe *âtman*, welcher als ein aus Erkenntnisvermögen bestehendes einiges und unteilbares Etwas sich bei der Geburt mit dem Leibe vereinigt und demzufolge mit manchen Uebeln behaftet ist, der wird, wenn er im Tode von hinnen geht, von allem Uebel frei.“ Anderswo äussert sich der Weise folgendermaassen: „Wie die abgestreifte Haut einer Schlange leblos, weggeworfen bei einem Ameisenhaufen**) liegt, so liegt auch ein Leichnam da. Dann ist dieser weise âtman, welcher keine Knochen, keine materielle Hülle mehr hat, das *Brahma****) selbst, das Unendliche selbst.“

Man sieht, dass der *âtman* hier „weise“ genannt wird im Widerspruch mit dem, was wir früher bemerkt haben: der Geist ist „Weisheit“, und daher nicht „ein Weisheit besitzender“. Selbst wenn hier

---

*) Hier wird im Text das Wort purusha, Person, Individuum gebraucht.

**) Schlangen pflegen gern sich in Ameisenhaufen einzunisten.

***) Unter *Brahma* oder dem höchsten *Brahma* versteht der Inder: „das Wort, die höchste Offenbarung, das ewige Leben, Gott“. Die beiden letzten Begriffe sind nicht nur bei den Indern eng verbunden, sondern auch in der christlichen Kirche findet man Andeutungen, dass Gott und das ewige Leben gleichgestellt werden.

die Rede wäre von dem Geiste Jemandes, der durch die Erlangung der höchsten Weisheit bereits während seines Lebens die Seligkeit erworben hat, wie einige indische Erklärer annehmen, dann bleibt der Widerspruch nicht minder bestehen, insofern als der Geist
(8) auch bei dieser Annahme als vollständig vom Organismus getrennt gedacht wird.

Dieselbe Verwechselung zwischen dem Geist als Beleber und der infolge der Belebung denkenden Person, zwischen der Ursache der Persönlichkeit und der lebenden Persönlichkeit, kehrt in den Vorstellungen vom höchsten Wesen immer wieder. Für sich selbst betrachtet ist das höchste Wesen unpersönlich; aber sobald es sich offenbart, wird es persönlich und selbstbewusst. Da nun der Geist, welcher sich offenbart, beispielshalber in der Sonne, als persönlich und bewusst gedacht wird, und doch derselbe mit dem nicht geoffenbarten Geist ist, werden thatsächlich die persönlichen Eigenschaften auf das in abstracto unpersönliche Wesen übertragen.

Der Widerspruch, dem Yâjñavalkya, wie wir gesehen haben, nicht entgangen ist, kommt in den Upanishad's mehrmals vor, und er ist sozusagen der Grundstein geworden, auf welchem die Lehre von der Seelenwanderung oder Wiedergeburt ruht, eine Lehre, welche im Buddhismus keine geringere Rolle spielt, als bei anderen indischen Secten. Diese Lehre von der Wiedergeburt, wie wir sie in den Upanishad's vollkommen entwickelt vorfinden, kommt in der Hauptsache auf folgendes heraus.

Der *âtman*, welcher, an sich fleckenlos rein, dem Licht der Sonne in voller Strahlenpracht gleicht, wird, wenn er mit dem Stoff eine Verbindung eingeht und einen Teil eines lebenden Organismus zu bilden beginnt, durch die Verbindung verunreinigt, wenigstens gefärbt, wie das weisse Licht des hellen Tages durch das anscheinend so liebliche, aber doch trügerische

schöne Rot der Dämmerung gefärbt wird. Durch die Verlockungen der Sinne lässt der âtman, indem er das angeborene Weiss der Unschuld verliert, sich zu Handlungen verleiten, welche im Widerspruch zu seinem wahren Wesen stehen, von dem er je länger desto mehr abweicht. Unglück und Sünde (beide sind dasselbe) treffen ihn. Um dem zu entgehen, muss er zu seiner ursprünglichen Reinheit zurückkehren, er muss sich selbst erkennen lernen, da er nur durch vollkommene Erkenntnis seines eigenen Wesens von den drückenden Banden der Materie, von dem leiblichen Dasein loskommen kann. Nur dadurch kann er der Erlösung teilhaftig werden. So lange das höchste Ziel, das *summum bonum*, nicht erreicht ist, (9) bleibt er befangen in den Banden der Materie, und wenn der Mensch stirbt, wird die Verbindung des *âtman* mit dem Körper zwar aufgehoben, aber der Einfluss der Verbindung besteht fort; er ist nicht mehr so fleckenlos, wie er sein muss, und darum kann er seinen ursprünglichen Zustand nicht annehmen. Nach kurzer oder langer Zeit verbindet er sich aufs Neue mit einem Organismus, wird wiedergeboren, und zwar je nach dem Guten oder Bösen, das der Mensch in seinem früheren Leben gethan hat, in einem günstigeren oder ungünstigeren Zustand als ehedem. Er, der einstens Mensch war, kann wiedergeboren werden als ein höheres Wesen, wenn er sich dessen würdig gemacht hat; er kann aber auch infolge von Sünden und bösen Thaten in die Reihe der niederen Geschöpfe herabsinken. Obschon der Mensch durch eigene Verdienste sich ein beträchtlich hohes Maass von Glück sichern, den Himmel verdienen kann, so kann er sich damit doch nicht zufriedenstellen. Denn die himmlischen Freuden sind beschränkt, insofern als sie notwendigerweise im Verhältnis stehen müssen mit der Summe von guten Werken, welche der Mensch verrichtet hat; da diese nicht an Zahl unendlich sind,

so können die himmlischen Freuden ebensowenig von unendlicher Dauer sein, wie die Höllenstrafe für den Bösen. Aus dem Himmel oder der Hölle kehrt die Seele wieder in den Strudel des Lebens, den Saṃsâra, zurück, um ein neues Leben zu beginnen und von neuem Gelegenheit zu haben, nach der ewigen Erlösung zu streben. Die Ursache der Notwendigkeit der Wiedergeburt liegt in den Handlungen (*karma*) der Person selbst; die Bedingung für das endgültige Freiwerden von der Wiedergeburt ist vollkommene Erkenntnis des Wesens des *âtman*.

Die Unhaltbarkeit dieser Lehre springt ins Auge, selbst wenn man an den indischen Grundanschauungen hinsichtlich des Wesens des *âtman* festhält. Nämlich nicht der *âtman* handelt, sondern das Individuum, dessen lebenerweckender Bestandteil der *âtman* ist; der Geist ist und bleibt, selbst nach der ausdrücklichen Erklärung der Inder, nur ein passiver Zeuge der Handlung. Nicht anders als durch Missverständnis kann ihm eine gute oder böse That zugeschrieben werden. Man bemühe sich, dieses Missverständnis zu beseitigen, so wird die lediglich scheinbar getrübte Reinheit des *âtman* einleuchten. Um klar zu machen, wie der Geist seinem innersten Wesen nach stets fleckenlos bleibt, bedienen sich die (10) Inder folgenden Bildes: wie der farblose Bergkrystall dadurch, dass er mit einer Rose in Berührung gebracht wird, die Farbe der Rose anzunehmen scheint, doch sogleich seine ursprüngliche Reinheit wieder annimmt, sobald die rote Blume entfernt wird, so ist es auch mit dem Geist. Die Folgerung liegt auf der Hand: um den Geist in den Zustand fleckenloser Reinheit zurückzuführen, ist nichts anderes nötig, als ihn von der Materie zu trennen.

In der That scheint sich auch Yâjñavalkya nach seinen oben angeführten Worten die Sache so vorgestellt zu haben, dass der *âtman* mit dem Tode alles

Leid hinter sich lässt. Aber es ist nicht zu verkennen, dass die herrschende Ansicht eine andere war.

Während Yâjñavalkya dem Geiste nach dem Tode Selbstbewusstsein ausdrücklich abspricht, wird darüber an andern Stellen in zweifelndem Tone gesprochen. So lesen wir in einer der Upanishad's: „Es ist in Zweifel gehüllt, wie es mit dem Menschen nach dem Tode gehen wird; Einige sagen, dass er dann noch fortbesteht; Andere, dass er nicht mehr besteht; dies möchte ich durch deine Belehrung kennen lernen.“ Die Antwort ist ausweichend, und im Allgemeinen kann man sagen, dass die Inder dazu neigten, auf solch eine Frage zu antworten, „das weiss der grösste Weise selbst nicht.“ Wir müssen hier ferner noch hinzufügen, dass sie den Zustand des vollkommenen und erlösten Geistes mit dem festen, gesunden Schlafe, der durch kein Träumen gestört wird, nicht aber mit dem Zustande des Wachens verglichen.

Es mag befremden, dass ein so wenig mit den Grundprincipien der indischen Metaphysik im Einklang stehender Glaubenssatz sich bleibenden Eingang bei einem Volke zu verschaffen wusste, das sonst an Schärfe der Dialektik und Kühnheit des Denkens hinter keinem anderen zurücksteht. Das Befremden wird vermehrt durch die Thatsache, dass jener Glaubenssatz von der Wiedergeburt und dem *karma* durchaus nicht auf die Autorität der alten heiligen Texte hin angenommen worden ist. Im Gegenteil, in den Mantra's ist davon keine Spur zu finden. Sollte der Glaube daran bereits damals bestanden haben, dann erkannte man ihm keinen Wert zu, und er kann sich erst später so entwickelt haben.

Wenn wir eine Erklärung dieser Erscheinung aufsuchen müssten (11), so würde es die sein, dass das Gerechtigkeitsgefühl der Inder eine Befriedigung in dem Glauben fand, dass der Mensch Glück und Unglück sich selbst zu danken habe. Es war ihm ein

Trost, bei den Widerwärtigkeiten und Verdriesslichkeiten des Lebens denken zu können, dass sein besseres Ich über die Materie erhaben sei, und dass es nur von seiner eigenen Anstrengung abhänge, das Bessere und Höhere kennen zu lernen, oder vielmehr in seiner fleckenlosen Reinheit zu erkennen. Das Postulat des Gemüts ist stärker gewesen, als das des Verstandes.

Der höchste Zweck des Menschen ist, nach Erlösung zu streben. Dies hängt von einer vollkommenen Einsicht in das wahre Wesen des *âtman* ab. Um diesen Grad von Erkenntnis zu erlangen, ist anhaltendes und ungestörtes Nachdenken, die kräftigste Anstrengung des Geistes (*yoga*) nötig. Jedoch zu einer solchen Anstrengung wird man nicht im Stande sein, es sei denn, dass man sich vorher geübt habe, die Leidenschaften im Zaume zu halten, das Gemüt zu reinigen und von den Verlockungen der Welt abzuziehen. Ein wirksames Mittel, den Geist auf seine höchste Aufgabe, die Erkenntnis des Allerhöchsten, vorzubereiten, ist die Ausübung der Tugend.

Tugendübung besteht in der Erfüllung der Pflichten, die aus den religiösen Vorschriften oder den socialen Einrichtungen sich ergeben. Daher kommt es, dass das indische Wort *dharma* sowohl Pflicht, Gesetz, Recht, Ordnung, als auch Tugend und Verdienstlichkeit ausdrückt. Je nach den Umständen wird der *dharma* bald in weiterem, bald in beschränkterem Sinne aufgefasst, und gelten nicht alle Pflichten für Alle in gleicher Weise und in demselben Maasse. Weniger um den Umfang, als um die Art der Pflichten darzulegen, folge hier ein Auszug aus einer der Upanishad's, worin der Lehrer den Schüler also ermahnt:

„Sprich die Wahrheit; übe deine Pflicht. Sei nicht nachlässig in deinem Studium, und wenn du deinem Lehrer den verlangten Lohn geleistet haben wirst, sorge dann, dass die Linie deines Geschlechts nicht

abgeschnitten werde.*) Versäume nicht deine Pflichten gegen die Götter und die Manen der (12) Verstorbenen. Verehre deine Mutter. Verehre deinen Vater. Verehre deinen Lehrer. Verehre deinen Gast. Verlege dich auf Handlungen, die untadelhaft sind, auf keine andere. Huldige dem, was in meinem, deines Lehrers Handel und Wandel gut ist, nicht dem anderen; und so es andere Gelehrte giebt, die höher stehen als ich, dann räume ihnen auch einen höheren Rang ein. Gieb (deine Gaben) mit willigem Herzen; gieb nicht mit unwilligem Herzen. Gieb mit Gefälligkeit, Sittsamkeit und Schüchternheit. Gieb mit Beachtung des Unterschieds. Und wenn du in Zweifel gerätst, was du thun sollst oder wie du dich zu betragen hast, betrage dich dann so, wie in einem gleichen Falle verständige, kundige, befugte, zartsinnige, Gerechtigkeit liebende Brahmanen handeln würden."

Wenn in dem hier angeführten Stücke eine systematische Aufzählung der verschiedenen Tugenden vermisst wird, so würden wir aus anderen Werken leicht mehr als eine Classification anführen können. Um den uns zu Gebote stehenden Raum indess nicht zu überschreiten, wollen wir davon absehen. Jedoch sei hier noch bemerkt, dass die Reihenfolge der Haupttugenden nicht überall dieselbe ist, ebensowenig als ihre Anzahl. Als die erste aller Tugenden wird die Wahrhaftigkeit, die Aufrichtigkeit betrachtet; deshalb wird der Collectivbegriff von Tugend, *dharma*, von den Indern gewöhnlich mit *satyâdi*, d. h. „Wahrhaftigkeit etc." umschrieben. Wie im Buddhismus die Tugenden classificirt werden, darüber werden wir später handeln.

---

*) Das will sagen: begieb dich unmittelbar nach vollendeter Studienzeit in die Ehe, um Nachkommenschaft zu erzielen, oder, wenn dir keine Kinder geboren werden, einen Sohn anzunehmen.

Die wahre Uebungsschule der Tugend ist die Gesellschaft; aber für die Beschaulichkeit, das ruhige Nachdenken, ist dieselbe wahrlich nicht der geeignete Ort. Die Erfahrung wird demjenigen, der sich ungestörtem Nachdenken weihen will, um das Allerhöchste zu begreifen, lehren, wie leicht man stets durch die eiteln Vergnügungen und unzähligen Leiden dieser unruhigen Welt gestört wird. Sogar der Eifrigste wird wohl einmal fühlen, dass ihm der Mut sinkt, in seinem Streben nach Vollkommenheit und ewiger Glückseligkeit zu beharren. Erlangt er nun einmal die feste Ueberzeugung, dass die Welt ihm unüberwindliche Hindernisse in den Weg legt, was muss er dann thun, um seine Ideale zu erreichen? Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als die Welt zu verlassen. Lass ihn sich allem, was ihm angenehm ist, entziehen, Abschied nehmen von Allen, (13) die ihm teuer sind. Lass ihn Blutsverwandte, Verwandte und Freunde verlassen, sich in die Einsamkeit zurückziehen, als Mönch leben und umherirren wie Einer ohne Haus, ohne Habe, ohne Verwandte, ohne Gefährten. Dort in der Wildnis oder unter Fremden, von denen er nichts Anderes verlangt, als ein Almosen, das Leben zu fristen, vermag ihn nichts mehr von dem ernsten Grübeln über die höchsten Fragen der Menschheit abzulenken. Ruhig, in Frieden mit sich selbst und der umgebenden Natur, unbekümmert darum, was er essen oder trinken oder wie er sich kleiden soll, kann er alle seine Kräfte anspannen, um durch fortgesetztes Nachdenken die höchste Stufe der Weisheit zu erreichen, das wahre Wesen des *âtman* zu begreifen, bis die Stunde der Erlösung schlägt.

Solch eine Weltanschauung musste von selbst zu einer übermässigen Entwickelung des Ascetenlebens und Mönchtums führen, welche ausserdem bereits durch das Klima Indiens begünstigt wurden. Auf der anderen Seite leuchtet von selbst ein, dass das gesammte Volk in Indien ebensowenig als anderswo den heiligen

Stand eines Asceten oder Mönchs ergreifen konnte oder wollte. Abgesehen davon, dass die grosse Mehrheit der Bevölkerung solch ein Leben, unbeschadet aller Ehrfurcht vor den würdigen Weltverächtern, nicht begehrlich fand noch finden konnte, widersetzte sich die Einrichtung der Gesellschaft einer unbeschränkten Ausbreitung des philosophischen Ascetentums. Nur die Mitglieder der drei oberen Kasten (*ârya's*) genossen eine derartige Erziehung, dass sie daran denken konnten, das höchste Ziel durch Erkenntnis zu erreichen. Das Studium der heiligen Schrift wurde für eine unentbehrliche Propädeutik für denjenigen angesehen, welcher einstmals das Wesen des *âtman* ergründen und zum *Brahma* eingehen wollte; und obschon das Studium der älteren Veden und das Allerlei der damit zusammenhängenden Opferfeiern und Aeusserlichkeiten zur Zeit der Upanishad's im Vergleich mit der esoterischen Lehre vom *Brahma* gering geschätzt wurde, so fuhr man doch fort, es als eine Einleitung zu der höheren Wissenschaft zu betrachten. Da die Mitglieder der vierten Kaste, die Çûdra's, von dem Studium der Veden ausgeschlossen waren, so entbehrten sie der Vorbereitung, um in diesem Leben nach Erlösung streben zu können. Sie mussten sich zufrieden geben, mit den Freuden des Himmels (14), deren sie durch treue Pflichterfüllung ebensogut wie jeder Andere teilhaftig werden konnten. Erst wenn er wiedergeboren wäre, und zwar in einer höheren Kaste, würde ein Çûdra nach dem höchsten Ziele streben können.

Die mitgeteilte Theorie hat, wie ausdrücklich bemerkt werden muss, nur Bezug auf das Streben nach Erlösung vermittelst der Erkenntnis. Sie schliesst keineswegs die Möglichkeit aus, dass Leute jeden Standes ihre geistlichen Bedürfnisse dadurch zu befriedigen suchten, dass sie allen Ernstes oder nur dem Aeussern nach Mitglieder geistlicher Congregationen wurden. Zu der Zeit, als der Buddhismus entstand

scheinen dergleichen Bruderschaften von Mönchen bereits kaum weniger zahlreich gewesen zu sein, als später. Im Vordergrunde stehen in den älteren buddhistischen Schriften verschiedene Orden der Jaina's, als Nirgrantha's, Digambara's etc. Von brahmanischen Orden ist selten die Rede; der einzige, welcher ausdrücklich genannt wird, ist der der Âjîvaka's, welche Verehrer des Nârâyaṇa sind.

Bezüglich der Einrichtung und der Bestandteile dieser geistlichen Orden ist uns wenig mit Sicherheit bekannt. So viel aber wissen wir, dass einzelne derselben Klöster hatten und gehasste Concurrenten für den von Buddha gestifteten neuen Orden waren. Daraus kann man folgern, dass die Jaina's und Buddhisten äusserlich wenig verschieden waren; denn Concurrenz besteht in der Regel nur zwischen Gleichen. Hierzu kommt, dass die Hindus beide Secten mit demselben Namen bezeichnen, ohne dass ihnen darum der Unterschied zwischen beiden unbekannt wäre. Die Untersuchungen der letzten Zeit haben ans Licht gebracht, dass der anerkannte Stifter des gegenwärtig noch bestehenden Jainismus, Vardhamâna, genannt Jñâtaputra und gewöhnlich mit dem Titel Mahâvîra, d. h. grosser Held, grosser Mann, bezeichnet, ein älterer Zeitgenosse des Buddha war. *)

---

*) Eigentlich hat schon Colebrooke dies gezeigt, aber auf unvollkommene Data hin. In unserer Zeit hat H. Jacobi in seiner Vorrede zum Kalpasûtra einen ausführlicheren Beweis für die Priorität des Jainismus geliefert. (Anmerkung des Uebersetzers. Ich habe in der Einleitung zum Kalpasûtra nur den Beweis erbracht, dass Buddha und Mahâvîra Zeitgenossen waren. Prof. Oldenberg hat dann in seiner Besprechung genannten Buches [Zeitschrift d. deutschen Morg. Ges. 34, 749] nachgewiesen, dass Mahâvîra vor Buddha gestorben sein muss, wonach denn der Erstere ein wahrscheinlich jüngerer, jedenfalls beinahe gleichaltriger Zeitgenosse Buddha's war, wenn wir nämlich der traditionellen Angabe der Lebensdauer der Beiden Glauben schenken dürfen.

An der Spitze der Congregationen standen sonder Zweifel meistens Leute der brahmanischen Familien, doch nicht durchweg, und keinesfalls kann die völlige Entwickelung des Mönchtums und seine Ausbreitung über alle (15) Klassen dem Brahmanenstand als Verdienst oder Vorwurf angerechnet werden. Der Anstoss dazu muss indessen von den Gelehrten ausgegangen sein und ihre Vorstellungen, wie wir sie in den Upanishad's antreffen, enthalten den höchsten und edelsten Ausdruck des geistigen und sittlichen Bewusstseins der Inder vor und nach der Zeit der Entstehung des Buddhismus. Der Wahrheit gemäss hat auch ein französischer Schriftsteller*) die Upanishad's charakterisirt, indem er sagt:

„Es sind vor allem Aufforderungen zum geistlichen Leben, welche, wie düster und verwirrt auch immer, zuweilen einen erhabenen und ergreifenden Eindruck machen. Es ist, als ob das ganze religiöse Leben, das man in der ritualistischen Literatur vergeblich sucht, in diesen Schriften concentrirt worden sei. Der Ton, der darin herrscht, besonders in Ansprachen und Gesprächen, in denen er sich zuweilen durch aussergewöhnliche Lieblichkeit auszeichnet, ist der einer vertraulichen Predigt. In der Beziehung giebt es nichts in der Literatur der Brahmanen, was so sehr einem buddhistischen Sûtra gleicht, als einzelne Stücke aus den Upanishad's, mit dem Unterschiede indessen, dass an Erhabenheit der Gedanken und des Stiles diese Stücke alles übertreffen, was wir bis anjetzt von den Predigten der Buddhisten kennen.“

Die Lieblichkeit des Tones, von dem hier gesprochen wird, ist durchaus in Uebereinstimmung mit

---

Dagegen habe ich in einem Aufsatze On Mahâvîra and his predecessors, Paṇḍit IX p. 158 die Vermutung ausgesprochen und zu begründen versucht, dass Mahâvîra nicht der Gründer, sondern nur der Reformator einer älteren Secte gewesen ist).

*) A. Barth in seinen: Religions de l'Inde.

dem sanftmütigen Geist, welcher uns in der indischen Moral der verschiedenen Secten so häufig begegnet. Ruhe, Verträglichkeit, Mitleid, Wohlwollen, Freundlichkeit: sie treten uns in den Schriften der Inder in früher und später Zeit stets entgegen. Viel mehr als bei irgend einem andern Volke tritt die ängstliche Sorge, mit der sie es vermeiden, einem Wesen Leid zuzufügen, die *ahiṃsâ*, in den Vordergrund. In scharfem Gegensatz zu dieser Sanftmütigkeit steht die Härte des indischen Strafrechtes, und in geringerem Grade die stolze Sprache der Rittertugend und Kriegerehre, wie man sie in den Heldengedichten antrifft.

Trotz dieser Widersprüche, welche in der That bei allen Völkern und in allen Zeiten vorkommen, kann man sagen, dass die Sanftmut oder, (16) wenn man will, eine gewisse Weichheit des Gefühls den Grundton der indischen Sittenlehre ausmacht. Dass diese Geistesrichtung allein oder vor allem durch den überwiegenden Einfluss der Brahmanen solle gesiegt haben, lässt sich eher behaupten als beweisen; denn wir dürfen nicht vergessen, dass die Gelehrten einen ebenso grossen Anteil an der Zusammenstellung der Gesetzbücher und der Heldengedichte, als an der der philosophischen Schriften gehabt haben. Sie haben eben in Worte gebracht, was im Gemüt des indischen Volkes, wenigstens der höheren Stände, lebte. Das Beispiel des Buddha, der ein *kshattriya* genannt wird, genügt denn auch zu beweisen, dass Sanftmut und Mildthätigkeit gegen den Nächsten keineswegs als ausschliessliches Erbteil der Brahmanen galt. Vielleicht würde man der Wahrheit noch näher kommen, wenn man behauptete, dass sowohl Sanftmut als Stolz den indischen Gelehrtenstand kennzeichneten, dass Stolz und Ritterlichkeit auch den Rittern anerzogen wurde, während die mittleren und niederen Classen sich hauptsächlich durch Weichherzigkeit unterschieden. Es lässt sich begreifen, dass die Uebertreibung dieser

Eigenschaften, wodurch sie in Untugenden umschlagen, im entsprechenden Verhältnis stehen wird zu den entsprechenden Tugenden.

Nach dieser Einleitung, welche bestimmt ist, den Leser in die geistliche und moralische Atmosphäre zu versetzen, in der der Buddhismus emporspross, gehen wir zur Erzählung des Lebens und der Thaten des grossen Mönchs über.

ERSTES BUCH.

Der Buddha.

KAPITEL I.

Die Buddhalegende.

Die Geschichte des Buddha ist im Gewande der Legende auf uns gekommen; sei es, dass seine begeisterten Verehrer, nicht zufrieden mit der einfachen menschlichen Grösse ihres Meisters, vielleicht unabsichtlich sein Bild mit einem Strahlenkranze geschmückt und ihn selbst mit fürstlicher, ja göttlicher Glorie umgeben haben, sei es, dass alle Züge des höchsten Lehrers einer jeden heidnischen Secte, der allemale ein Gott in einer seiner Offenbarungsformen ist, dem Meister von rechtswegen und ursprünglich angehören, insofern er ein göttliches Wesen ist.*)

Es ist bei den Daten, über welche wir zur Zeit zu verfügen haben, unmöglich, die Grenzen zwischen Mythe und Geschichte in der Legende zu markiren. Zwar sind die meisten mythischen Züge nicht schwer als solche zu erkennen; aber nach Abzug derselben sind wir noch keineswegs gewiss, dass dasjenige, was

---

*) Unter heidnischen Indern verstehen wir alle, die den Veda als die Hauptquelle ihres Glaubens anerkennen Wir gebrauchen diesen terminus, nicht um Geringschätzung kund zu geben — das sei fern von uns — sondern weil wir keinen besseren zu erdenken wussten. Die Bezeichnung „Hindus", welche Andere gebraucht haben, verleitet zu Missverständnissen.

nach der Trennung übrig bleibt, rein historisch ist. Bei näherer (18) Betrachtung, welche später folgen wird, werden wir versuchen, die beiden ungleichartigen Bestandteile zu trennen, wie unvollkommen auch immer der Versuch ausfallen wird. Vorab aber müssen wir uns mit der Legende, wie sie in der buddhistischen Kirche recipirt ist, bekannt machen. Denn wenn auch das mythische, respective göttliche Element keinen Teil der Geschichte des Meisters ausmacht, so ist es doch ein Teil der Geschichte des buddhistischen Geistes, und darum ein Stück der geistigen Entwickelungsgeschichte der Menschheit. Sicherlich würde ohne das Auftreten des Meisters der Buddhismus nicht entstanden sein, aber ohne die Einbildungskraft seiner Anhänger würde die Lehre keine solche Anziehungskraft für so viele fromme Gemüter gehabt haben. Nicht allein durch das, was der Buddha thatsächlich gewesen ist, gesprochen und gethan hat, sondern auch durch das, von dem man glaubte, dass er es gewesen sei, gesprochen und gethan habe, hat der Buddhismus so viele Seelen erobert.

Wir haben der legendarischen Lebensbeschreibung des Meisters die Ueberlieferung des südlichen *) Zweiges der Kirche zu Grunde gelegt; nicht weil ihr historischer Wert den der nördlichen Berichte in irgend einer Hinsicht überträfe, sondern weil wir darin einen reineren Reflex des echten Buddhismus

---

*) Zu den südlichen Buddhisten, deren heilige Bücher in Pâli abgefasst sind, gehören, so viel man weiss, die Singhalesen, Barmanen, Siamesen und Annamesen; zu den nördlichen, deren heilige Sprache das Sanskrit ist, die Nepalesen, Tibetaner, Chinesen, Mongolen, Kalmücken, Japanesen und einige hundert Bewohner von Bali; in früherer Zeit die Buddhisten von Kamboja (in Hinterindien), Sumatra und Java. Die Ausdrücke „südlich“ und „nördlich“ sind nicht in jeder Beziehung correct, aber es würde nicht viel damit gewonnen sein, sie durch „östliche“ und „westliche“ Kirche zu ersetzen.

entdecken zu können glauben. Nichts desto weniger werden wir hier und dort die nördliche Überlieferung mitteilen. In jeder Beziehung werden wir den Stoff so zu behandeln uns bestreben, dass der Leser aus sich selbst über den Wert der verschiedenen Berichte wird urteilen können.*)

(19) Gemäss der feststehenden Überlieferung glauben die Buddhisten, dass es in den unzähligen Weltperioden, welche dem gegenwärtigen Bhadrakalpa, d. h. Heilsperiode, vorausgingen, unzählbar viele Buddha's, d. h. Erwachte, Weisen, Lehrer, gegeben habe. Von all' diesen wissen sie so gut wie nichts zu berichten; nur von den 24 Buddha's, welche dem Stifter ihrer Lehre, Gautama Buddha, vorausgingen, werden einige Einzelheiten mitgeteilt, welche hier füglich mit Stillschweigen übergangen werden können. Während unermesslich langer Zeit hat er, der einstens Gautama-Buddha, der Erlöser der Welt werden sollte, sich auf die erhabene Aufgabe vorbereitet.

---

*) Die hauptsächlichsten südlichen Quellen der Legende, welche wir zu Rate gezogen haben, sind 1) die Einleitung zu den Jâtaka's, welche nicht weiter geht, als bis zur Einweihung des von Anâthapiṇḍika gestifteten Klosters zu Çrâvastî; bis dahin ist unser Bericht wenig mehr, als eine hier und da abgekürzte Wiedergabe dieser Einleitung; 2) die zerstreuten Nachrichten im Mahâ- und Culla-vagga; 3) das Parinibbâna-sutta; 4) einzelne Stücke aus dem Commentar zum Dhammapadam. Nachrichten aus zweiter Hand findet man 1) in der von Bigandet übersetzten Barmanischen Legende von Gautama, welche häufig wörtlich mit der Einleitung zu den Jâtaka's übereinstimmt, soweit eben letztere reicht; 2) Hardy's *Manual of budhism*, geschöpft aus Singhalesischen Quellen, welche nicht selten von der Einleitung zu den Jâtaka's und demgemäss auch von Bigandet abweichen; 3) einzelne Stücke in Burnouf's Anmerkungen zu dem *Lotus de la bonne Loi.* — Von der nördlichen Überlieferung stand uns nur der Lalitavistara zu Gebot. Nachrichten aus zweiter Hand sind entlehnt aus: 1) Schiefner's *Tibetische Lebensbeschreibung Çâkyamunis*; 2) Burnouf's *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien.*

Nachdem er in den auf einander folgenden Wiedergeburten immer höher und höher in der Erkenntnis gestiegen war, hatte er den Rang eines Bodhisattva, d. h. von jemand, der bestimmt ist, als Buddha auf der Weltbühne zu erscheinen, erlangt. Von diesem Punkte an beginnt die eigentliche Lebenslegende des bevorstehenden Herrn der Gemeinde.

Die nördlichen Buddhisten pflegen die Geschichte ihres Herrn und Meisters in 12 Perioden einzuteilen: 1) Beschluss, vom Himmel auf die Erde hinabzusteigen*); 2) Empfängnis; 3) Geburt und erste Kindheit; 4) Kundgebung aussergewöhnlicher Anlage; 5) Heirat; 6) Verlassen der Familie und Verzicht auf die Welt; 7) Mönchsleben; 8) Kampf mit dem Bösen; 9) Sieg und Erlangung der vollendeten Erkenntnis; 10) Verkündigung und Ausbreitung der Lehre von der Erlösung; 11) Seliger Tod; 12) Bestattung und Verteilung der Reliquien.

Dieser Einteilung werden wir zum Teil, aber aus Gründen der äussern Form nicht unbedingt, folgen. (20)

---

1) Beschluss, vom Himmel auf die Erde hinab zu steigen.

Lange schon hatte Bodhisattva im Himmel der Seligen gelebt, als die Himmlischen zu ihm kamen und ihn baten, er solle als Erlöser der Welt auf die Erde hinabsteigen. Nachdem er erwogen hatte, in welcher Weltperiode, in welchem Weltteil, in welchem

*) Das ursprüngliche Wort für hinabsteigen, Sanskrit *avatarati*, bedeutet gewöhnlich „in Erscheinung treten". Wo von einem avatâra der Sonne gesprochen wird, kann man es sogar nicht anders übersetzen, als mit „Aufgang, Erscheinen". Weil eine Anzahl von kirchlichen und philosophischen Lehrsätzen auf missverstandene zweideutige Ausdrücke sich gründen, ist es zuweilen nicht unwichtig, die Alltags-Bedeutung der Worte im Auge zu halten.

Lande, in welcher Familie und von welcher Mutter*) er geboren werden solle, willigte er in das demütige Gesuch der Götter und Engel ein und beschloss, seine Menschwerdung in dem Weltteil Jambudvîpa**), im Lande Madhyadeça, in der Familie des Königs Çuddhodana zu bewerkstelligen und die Königin Mâyâ zur Mutter zu wählen.

Madhyadeça ist der Teil Indiens, welcher im Osten von Bengalen, im Süden von Vindhya, im Westen vom Panjâb und dem Indus, im Norden vom Himâlaya begrenzt wird. Nicht weit von den Ausläufern des letztgenannten Gebirges in nordwestlicher Richtung von dem heutigen Audhe oder Faizâbâd lag die Stadt Kapilavastu, wo Çuddhodana, aus dem Rittergeschlecht der Çâkya's, herrschte. Seine Gemahlin, die keusche Devî Mâyâ oder Mahâmâyâ d. h. grosse Mâyâ, war ihrer vorzüglichen Tugenden wegen würdig, Mutter des Bodhisattva zu werden. In einer früheren Geburt, in weit zurückgelegener Zeit, hatte sie einst dem damaligen Buddha, Vipaçyin, eine Huldigung dargebracht mit den Worten: „Ich biete Dir dieses an in der Hoffnung, dass ich einstens in späterer Zeit die Mutter eines Buddha werden möge, welcher wie Du die Welt erleuchten wird." Dieser Wunsch sollte jetzt erfüllt werden und der Bodhisattva in ihren Schooss hinabsteigen.

---

2) Empfängnis.

Die Bewohner von Kapilavastu pflegten im Monat Âshâḍha (Juni—Juli) ein Fest zu halten, das vom 7.

---

*) Das Lalitavistara berichtet nur von den vier ersten Punkten der Ueberlegung.

**) Die Grenzen dieses Weltteils sind ziemlich unbestimmt; die Buddhisten dehnen ihn aber nicht über Indien aus.

bis zum 14. dauerte.*) Als die (21) Festwoche nun wieder angebrochen war, enthielt sich die tugendsame Mâyâ jeder Teilnahme an den lärmenden Vergnügungen der Städter. Am Tage vor dem Vollmonde nahm sie ein Bad in wohlriechendem Wasser und erteilte reichlich und mit milder Hand Liebesgaben unter die Armen. Darauf kleidete sie sich in ein Prachtgewand, genoss ein kostbares Mahl, erfüllte die religiösen Pflichten, welche man an den heiligen Tagen**) zu beobachten hat, und begab sich in ihrem Schlafzimmer zur Ruhe.

Als die Königin in Schlaf gesunken war, hatte sie einen Traum: die vier göttlichen Beherrscher der Himmelsgegenden nahmen sie mit ihrem Ruhebette auf und brachten es nach dem Himâlaya, wo sie es unter einem breitastigen, schattigen Baume niedersetzten und dann selbst ehrerbietig bei Seite traten. Nun kamen vier Gemahlinnen der Welthüter und nahmen sie mit zum See Anavatapta, wo sie dieselbe ein Bad nehmen liessen, um sie von menschlicher Unreinlichkeit zu reinigen. Nach dem Bade wurde sie in ein himmlisches Gewand gekleidet, gesalbt und mit himmlischen Blumen geschmückt. Darauf führte man sie nach einem Silberberg, in dem eine zum Palast eingerichtete goldene Grotte war, und liess sie sich auf einem mit dem Kopfende nach Osten gerichteten Ruhebette niederlegen. In dem Augenblicke nahm der Bodhisattva die Gestalt eines weissen Elephanten an, verliess den Goldberg, auf dem er sich

*) Der Lalitavistara p. 62 berichtet nichts von diesem Fest und lässt die Empfängnis im Frühjahr stattfinden, am Vollmondstage des Monats Vaiçâkha (April) im Beginn des Frühlings, während der Mond im Sternbild Pushya oder Tishya stand. Gegen das Jahr 500 vor Chr. fiel der 1. Vaiçâkha des solaren Jahres auf den 9. März.

**) d. h. den Sabbathtagen, deren vier in jeden Monat fallen, auf die Neu- und Vollmondstage, auf den 8. und 22.

befand, bestieg den Silberberg, kam mit einem weissen Lotus im Rüssel und dröhnendem Gebrülle in die goldene Grotte, und nachdem er dreimal zum Zeichen seiner Ehrerbietung das Lager, auf dem sie ruhte, rechts umwandelt hatte, öffnete er ihre rechte Seite und drang so in ihren Schooss ein.

Als die Königin am folgenden Morgen erwachte, erzählte sie den Traum*) ihrem Gemahl, welcher sofort 64**) Brahmanen entbieten liess (22), um zu hören, was der Traum bedeute. Die Brahmanen sagten: „Sei unbesorgt, o König! die Königin ist guter Hoffnung und wird einen Sohn, keine Tochter, gebären. Wenn er in der Welt bleibt, wird er ein König werden, welcher die ganze Erde beherrscht***); aber wenn er der Welt entsagt, wird er ein Buddha werden, der im ganzen All sein Licht leuchten lassen wird.“

In dem Augenblicke, als die Empfängnis des Bodhisattva im Schoosse seiner Mutter vor sich ging, geriet die ganze Natur in Aufregung und es geschahen zwei und dreissig Zeichen: ein unvergleichlicher Glanz erhellte das ganze Universum; die Blinden, begierig den Glanz des Bodhisattva zu schauen, wurden sehend; die Tauben konnten hören, die

---

*) Nach Lalitavistara p. 63 geht die Königin, nachdem sie wach geworden, zum Açokapark und lässt ihren Gatten dorthin entbieten.

**) Nach Lalitavistara p. 66 sind es 5 Brahmanen.

***) Der Ausdruck *cakravartin* bedeutet eigentlich „Jemand, der einen Kreis oder Gau (*cakra*) beherrscht (*vartayati*). Als diese Bedeutung von vartin vergessen war, fasste man das Wort als „Raddreher“ auf, oder „Jemand, dessen Rad über das Erdrund rollt“, und verband damit den Sinn „Weltbeherrscher“, während das Wort, wie gesagt, nichts anderes bedeutet, als „Regent“. In rhetorischer Übertragung wurde es auch auf die Sonne angewandt, weil deren Rad oder Scheibe rollt. An dergleichen Übertragungen, welche auf falscher Etymologie beruhen, ist die indische Mythologie eben so reich als das ältere römische Recht.

Stummen sprachen; die Buckeligen wurden gerade an Leib und Gliedern; die Krüppel wandelten; die gefangenen Menschen und Tiere erhielten ihre Freiheit; das Feuer der Höllen erlosch; die Bewohner des Schattenreichs fühlten ihren Hunger und Durst gestillt; die Tiere legten ihre Furcht ab; alle Geschöpfe genasen von ihren Krankheiten; alle Geschöpfe wurden freundlich; lieblich wieherten die Pferde, brüllten die Elephanten; die musikalischen Instrumente liessen von selbst ihre Töne erschallen; die Armringe und die übrigen Schmucksachen der Menschen klingelten, der Himmel in allen Richtungen wurde heiter, ein sanfter, kühler Wind erquickte alle Geschöpfe; obschon ausser der Regenzeit*), fiel Regen; Wasser quoll aus der Erde; die Vögel gaben ihren Flug am Himmel auf, die Ströme standen still in ihrem Laufe; das Wasser des Meeres wurde süss und bedeckte sich überall mit verschiedenfarbigen Lotussen; alle Blumen öffneten sich; an den Stämmen, Aesten und (23) Zweigen der Bäume entstanden Rosen**); aus dem harten Felsboden kamen Wunderrosen zum Vorschein; frei herabhängende Blumen zeigten sich in der Luft; überall sah man einen Blumenregen; in der Luft hallten die Töne überirdischer Musik wieder; alle Sphären waren mit Kränzen geschmückt, mit Guirlanden behangen, wogten von Wedeln und waren geschwängert mit dem Duft von Blumen und Räucherwerk überherrlich anzuschauen.***) Während der

*) Gegenwärtig fällt der Monat Âshâḍha, in welchem die Empfängnis stattfand, allerdings in die Regenzeit.

**) Im Text steht paduma, was allerdings meistens Nelumbium bedeutet, aber rhetorisch vollkommen unserer Rose entspricht; dass hier damit keine Nelumbiums gemeint werden, leuchtet ausserdem von selbst ein.

***) Auch der Lalitavistara p. 87 hat die officielle Zahl von 32 Vorzeichen, welche gleichwohl nur teilweise mit den beschriebenen übereinstimmen. (Zu erwähnen ist auch, dass

Schwangerschaft bewachten vier Engel mit Schwertern in den Händen Mutter und Kind vor Leid und Unfall. Allezeit gleichmütig und zufrieden, frei von allen Schmerzen des Leibes, hegte die Königin in ihrem Schoosse das Kind, das wie eine weisse Schnur in einem durchscheinenden Edelstein darin wie in einem Reliquienschrein ruhte. Zehn Monate lang trug sie mit der peinlichsten Aufmerksamkeit den Schatz, gerade wie man eine Kanne voll Oel trägt.

---

3) Geburt und erste Kindheit.

Als die Zeit erfüllet war, gab Mâyâ ihrem Ehegemahl den Wunsch zu erkennen, dass sie ihre Verwandten in der Stadt Devahrada besuchen wolle. Bereitwillig gab der König seine Erlaubnis. Sogleich liess er den Weg von Kapilavastu nach Devahrada und die Felder an beiden Seiten mit Bananen, gefüllten Wassergefässen, Fahnen und Flaggen schmücken. Darauf liess er sie in eine goldene Sänfte steigen und mit einer grossen Schaar als Geleite abreisen.

Zwischen beiden Städten liegt ein Lusthain mit hohen Bäumen, Lumbinî-Hain genannt. Als die Königin diesen erreichte, begannen die Bäume in voller Blumenpracht zu prangen; Bienen mannigfaltiger Art summten in den Zweigen und auf den Blumen, und Schwärme von Vögeln flogen mit frohem Sange umher. Es war, als ob der ganze Hain das Einzugfest eines mächtigen Königs feierte.

(24) Als Mâyâ dieses Schauspiel sah, fühlte sie in sich das Verlangen, sich in dem Haine zu ergehen. Sie liess sich von einem ihrer Begleiter zu einem hohen Baume führen und streckte die Hand aus, um einen

---

dort die Zeichen in des Königs Schloss und Park kurz vor Buddha's Geburt, nicht bei der Empfängnis eintreten. J.).

der Zweige zu ergreifen.*) Der Zweig bog sich von selbst nieder und während sie ihre Hand ausstreckend ihn festhielt, war der Augenblick ihrer Niederkunft gekommen. Ihr Gefolge hielt einen Vorhang rings um sie, während sie im Stehen mit der Hand am Baumaste, nicht wie andere Frauen in liegender oder sitzender Stellung, einen Sohn zur Welt brachte. Vier Engel aus dem höchsten Himmel fingen das Kind in einem goldenen Netze auf und hielten es den Blicken der Königin mit den Worten hin: „Freue dich, Königin! ein edler Sohn ist dir geboren".

So wurde der Bodhisattva geboren, nicht befleckt durch Unreinheit, sondern vollkommen rein und strahlend in Glanz. Nichtsdestoweniger strömten als Huldigung zwei Wasserstrahlen vom Himmel nieder, um den Bodhisattva und seine Mutter zu erfrischen.

Aus den Händen der vier Engel aus dem höchsten und fernsten Himmel ging das Ebengeborene über in die der Beherrscher der vier Weltgegenden und diese übergaben ihn wiederum den Menschen. Da windet sich das Kind plötzlich aus den Händen der letzteren los, stellt sich aufrecht auf den Boden und blickt nach Osten: viele tausend Sphären entrollen sich zu einer Fläche. Da riefen die Götter und Menschen, während sie mit Blumen und Räucherwerk ihre Huldigung darbrachten, aus: „Erhabenes Wesen! kein

---

*) Der Lalitavistara erzählt, dass die Königin aus dem Wagen steigt und mit ihrem Gefolge umherwandelnd einen mit mancherlei Kostbarkeiten behangenen Baum erblickt. Gleichsam in der Luft schwebend streckt sie ihren Arm, der wie ein Blitzstrahl aussah, nach dem Zweige aus, welcher sich von selbst herabbeugt. Das Kind wird aus ihrer rechten Seite geboren. — Bem. d. Uebers.: Die hier übersetzte Stelle des Textes halte ich für corrumpirt: *atha mâyâdevî gaganatalagate'va vidyuddṛishṭiṃ dakshiṇabâhuṃ prasârya* giebt den oben angedeuteten schiefen Sinn. Ich conjicire *vidyud ṛishṭiṃ*, wie ein am Himmel befindlicher Blitz seinen Strahl (eigentlich Speer).

Anderer in dieser Welt kommt dir gleich, noch übertrifft dich Einer".

Nachdem der Bodhisattva seine Blicke nach allen Seiten gerichtet und gesehen hatte, dass ihm Niemand gleich wäre, that er sieben Schritte nach Norden, während der grosse Brahma und andere Götter als Diener ihm die Insignien der königlichen Würde nachtrugen. Bei dem siebenten (25) Schritt stand er still und rief triumphirend aus: „Ich bin der höchste in dieser Welt!" und liess noch andere Jubelrufe hören, wie sie in den Kampf ziehende Helden zu erheben pflegen.*)

Wie das freudige Ereignis der Empfängnis, war auch die Geburt von 32 Vorzeichen begleitet.**) Und in demselben Augenblicke mit ihm werden geboren seine zukünftige Gemahlin Yaçodharâ oder Yaçovatî und sein Neffe Ânanda, der einstmals sein geliebter Schüler werden sollte; ferner seine Genossen Chanda oder Chandaka (Channa im Pâli) und Udâyin oder Kâlodâyin und sein Ross Kanthaka, welche alle später in der Geschichte eine Rolle spielen werden. Zu gleicher Zeit spross der grosse Bodhibaum zu Uruvilvâ aus dem Boden und wurden die vier Schatzkammern vollendet, von denen die erste eine viertel, die zweite eine halbe, die dritte dreiviertel, die vierte eine ganze Meile im Umfang hatte.***)

---

*) Im Lalitavist. p. 97 etwas anders. Der Bodhisattva macht sieben Schritte nach je allen vier Himmelsgegenden und dem Nadir. Jedesmal preist er sich, mit einem schlechten Wortspiele auf den Namen der betreffenden Himmelsgegend anspielend. J.

**) Der Lalitavist. 97 ff. führt dieselben ohne Nennung der Zahl, obschon ihrer 32 sind, in extenso an; dieselben stimmen im Grossen und Ganzen recht gut zu den oben mitgeteilten. J.

***) Die Tibetanische Lebensbeschreibung (bei Schiefner 235) giebt an, dass in demselben Augenblicke in den vier grossen Städten vier Prinzen geboren wurden, welche bei

Kurz nach der Geburt wird das Kindlein von den Einwohnern Devahrada's und Kapilavastu's aus dem Lumbinîhaine nach letztgenannter Stadt gebracht.*) Inzwischen war im Himmel gewaltige Freude darüber, dass dem König Çuddhodana ein Prinz geboren war, welcher einstmals unter dem Bodhibaume, dem Baume der Erleuchtung und der Erkenntnis sitzend ein Buddha werden würde. In dem Momente gelangte der weise Devala**), welcher die 8 Stufen der Erkenntnis durchlaufen hatte, in den Himmel. Verwundert über den lärmenden Jubel, welcher dort herrschte, fragte er, was wohl die Ursache davon sei. „Nun", wurde ihm geantwortet, „König Çuddhodana hat einen Sohn bekommen, welcher einstens unter dem Bodhibaume ein Buddha werden und das Reich des Gesetzes ausbreiten wird; und uns wird es gegeben sein, diesen Buddha zu sehen und sein Gesetz zu hören. Darum sind wir so froh."

Kaum hatte der Büsser dies vernommen, so stieg er aus dem Himmel herab und eilte nach dem königlichen Palast in Kapilavastu, wo er auf einem ihm angebotenen Sessel Platz nahm und sagte: „Ich höre, o König! dass Dir ein Sohn geboren worden ist. Ich wollte ihn gern einmal sehen". Der König gab den Befehl, dass man das Kindlein sofort festlich kleiden und vor ihn bringen solle. Als der jüngst geborene

---

seinem Auftreten im Leben die vier Weltgegenden erleuchteten. Es waren Prasenajit, Sohn Brahmadatta's zu Çrâvastî; Bimbisâra, Sohn Mahâpadma's, zu Râjagṛiha; Udayana, Sohn Çatânika's, zu Kauçâmbî; Pradyota, Sohn Anantanemi's zu Ujjayinî. Alle spielen in der Legende eine Rolle.

*) Zufolge Lalitavist. 112 bleibt das Neugeborene mit der Schar eine Woche in dem Haine.

**) Auch Kâla-Devala resp. Asita Devala, d. h. schwarzer Devala, genannt; bei den nördlichen Buddhisten gewöhnlich Asita. Er ist der mythische Autor eines Lehrbuches über Astrologie und als solcher in der Litteratur der heidnischen Inder wohl bekannt.

Bodhisattva gebracht war, wurde er von seinem Vater dem Büsser vorgestellt, damit er ihn ehrerbietig grüssen solle. Doch das Kind wandte seine Füsse*) nach oben und setzte sie auf den struppigen Haarzopf des Asceten. Es ziemt sich nämlich nicht für einen Bodhisattva, dass er sich vor irgend Einem, wer es auch sei, erniedrige. Devala, der dies erkannte, stand von seinem Sessel auf und legte seine gefalteten Hände ehrerbietig an die Stirn, so dass der König selbst beim Anblick dieser ungewöhnlichen Scene seinem eigenen Sohne Ehrfurcht bewies und sich vor ihm zur Erde niederwarf.

Devala, welcher das Vermögen hatte, sich alles dessen zu erinnern, was in den vierzig letzten Weltperioden geschehen war, und vorauszusehen, was in den vierzig folgenden geschehen würde**), dachte nach über die Kennzeichen am Leibe (27) Bodhisattva's und kam nach einiger Ueberlegung zum Resultat, dass das Kind zweifelsohne einstens ein Buddha werden würde. Diese Erkenntnis war ihm eine Quelle der Freude. Doch als er sich sofort in Nachdenken versenkte, ob ihm die Gnade

*) Im Sanskrit bedeutet das Wort für Fuss auch Strahl.

**) Dies nicht verhinderte, dass er die Ursache der Freude der Götter im Himmel nicht erraten konnte. Man glaube nicht, dass dergleichen Widersprüche, welche unzählige Male vorkommen, den Blicken der buddhistischen Erzähler hätten entgehen können. Wenn sie nichtsdestoweniger auf die scheinbaren Ungereimtheiten nicht aufmerksam gemacht haben, so geschah es, weil sie aus Ehrfurcht vor der Sage die Spuren derselben nicht ausgewischt haben, wenigstens nicht mit Willen und Wissen. In der That, sie sind nicht kritisch zu Werke gegangen, haben sich aber keiner Afterkritik schuldig gemacht. Es giebt nichts unkritischeres als sogenannte Sagenkritik, welche ein Ausfluss verschwommener Begriffe in Bezug auf das Wesen der Sage sowie der Geschichte ist. Einen geschichtlichen Bericht kritisirt man, eine Mythe oder Sage dagegen erklärt man; ist man nicht sicher, ob etwas der Geschichte oder der Sage angehört, dann erzählt man.

beschert sein solle, den Bodhisattva in seinem vollen Glanze als Buddha zu sehen, da erkannte er, dass er vor der Zeit bereits gestorben sein würde, und brach in Thränen aus. Weil die Anwesenden nicht begriffen, was der Grund der plötzlichen Abwechselung von Freude und Schmerz sein könne, fragten sie den ehrwürdigen Greis, ob dem jungen Prinzen irgend ein Leid zustossen werde. „Nein", antwortete Devala, „ihm wird kein Leid zustossen, er wird ohne Zweifel Buddha werden." „„Warum weinst du denn?"" erwiederte man. „Weil es mir nicht gegönnt sein wird, einen solchen Mann in seiner Eigenschaft als Buddha zu schauen. Das betrachte ich als ein grosses Unglück für mich, und darum kann ich es nicht unterlassen, mich selbst zu beklagen." Nachdem er dies gesagt hatte, fiel er wieder in Nachsinnen, um zu untersuchen, ob Niemand seiner Verwandten des Glückes, das ihm selbst versagt war, solle teilhaftig werden. Seine Gedanken fielen auf seinen Neffen Nâlaka.*) Sofort eilte der Greis nach dem Hause seiner Schwester und fragte sie: „Wo ist dein Sohn Nâlaka?" — „„Zu Hause, Bruder."" — „Rufe ihn", sagte er. Der Jüngling kam und wurde so von seinem Onkel angeredet: „Lieber! Im Hause des Königs Çuddhodana ist ein Sohn geboren, aus welchem ein Buddha werden wird.

*) Bei den nördlichen Buddhisten heisst derselbe Naradatta, wovon Nalaka, allerdings nicht Nâlaka, ganz wohl eine Verkleinerungsform in provincieller Aussprache sein könnte. Ihre Ueberlieferung, welche einigermassen von der oben mitgeteilten abweicht, ist in kurzen Zügen folgende: Als der alte Asita aus der Freude der Götter gemerkt hatte, dass dem Çuddhodana ein mit den 32 Anzeichen künftiger Grösse versehener Sohn geboren war, rief er seinen Neffen Naradatta, teilte ihm die freudige Nachricht mit und begab sich mit ihm, aus dem Luftraum niedersteigend, nach Kapilavastu. Die Prophezeiung Asita's stimmt in Inhalt und Form mit der später folgenden Weissagung der Brahmanen bei der Tauffeierlichkeit überein.

Ueber 35 Jahre wird er das Buddhatum antreten, und Du sollst das Vorrecht haben, dessen Zeuge zu sein. Tritt daher jetzt schon in den geistlichen Stand ein.*)“ Der Jüngling, (28) vollkommen überzeugt, dass sein Onkel ihm keinen falschen Rat geben könne, schenkte der Ermahnung Gehör, schaffte sich Mönchskleider und einen irdenen Topf an, liess sich Haar und Bart scheren, zog die braune Kutte an**), und nachdem er in Gedanken dem Bodhisattva seine Huldigung dargebracht, zog er sich in den Himâlaya zurück und lebte als Einsiedler. Später, als der Tathâgata (eine Bezeichnung Buddha's) die höchste vollkommene Erkenntnis erlangt hatte, suchte Nâlaka ihn auf, hörte seine Predigt und kehrte nach dem Himâlaya zurück, wo er den Rang eines Arhant (Grossmeister) erlangte und nach sieben Monaten, am Ende seiner Laufbahn angelangt, am Goldberg aufrecht stehend, in's vollkommene Nirvâṇa einging.

Am fünften Tage nach der Geburt musste die Feier der Taufe und der Namengebung stattfinden. Bei dieser Veranlassung war der Palast mit allerlei wohlriechenden Stoffen parfümirt und mit Blumen und gerösteten Getreidekörnern bestreut. Hundert und acht Brahmanen, welche im Studium der drei Veden ausgelernt waren, wurden zum Feste eingeladen und mit ausgesuchten Speisen bewirtet. Unter diesen waren acht, welche sich in der Kunst, aus den Zeichen des Körpers die Zukunft vorauszusagen, auszeichneten.

---

*) Im Lalatav. p 123 lauten Asita's Worte so: Wenn du hörst, Naradatta! dass der Buddha in der Welt erstanden, gehe dann und werde ein Bettelmönch unter dessen Befehl. Das wird dir für immer zum Vorteil, Nutzen und zur Freude gereichen.

**) Bei den südlichen Buddhisten ist die Farbe gelb, bei den nördlichen rot. Wir haben eine mehr neutrale Farbe gewählt.

Ihre Namen waren Râma, Dhvaja, Lakshaṇa, Mantrin, Kauṇḍinya, Bhoja Suyâma und Sudatta. Es waren dieselben, welche bei der Empfängnis den Traum der Königin ausgelegt hatten.

Nach sorgfältiger Betrachtung der Zeichen kamen sieben derselben nicht weiter als zu folgender Alternative: „Jemand mit solchen Zeichen wird, wenn er im weltlichen Leben bleibt, ein Weltbeherrscher; wenn er den geistlichen Stand ergreift, ein Buddha.“ Während sie sich über die Herrlichkeiten eines Monarchen ergingen, erkannte der Jüngste der Acht, der Schüler Kauṇḍinya*), die unverkennbaren Kennzeichen eines (29) Buddha am Körper des Kindleins, und mit voller Ueberzeugung verkündete er, dass es nur eine Möglichkeit gebe, dass der Prinz nichts anderes werden könne, als ein Buddha, der sein Licht in der Welt werde leuchten lassen.

Das Kind empfing den Namen Siddhârtha, oder, nach Anderen, Sarvârthasiddha.**)

Nachdem die acht Brahmanen, welche dem Taufmahle beigewohnt hatten, in ihre Wohnungen zurückgekehrt waren, rief jeder***) derselben seinen Sohn zu sich und sagte: „Wir sind schon hochbejahrt und vermutlich werden wir die Zeit nicht mehr erleben, wenn der Sohn des Königs Çuddhodana Allwissenheit erlangen wird; aber mit euch verhält es sich anders; ihr müsst, sobald der Prinz dahin gekommen sein wird, streben, euch in seinen Orden aufnehmen zu lassen.“

---

*) Im Pali Koṇḍañño.

**) Der letztere Name ist der gebräuchlichere bei den nördlichen Buddhisten; aus dem Lalitav. geht hervor, dass er vom Vater gegeben wurde, doch nicht an welchem Tage oder wo; nach der etwas verwirrten Darstellung scheint man folgern zu müssen, dass die Namengebung im Lumbinîhaine erfolgte.

***) Ausgenommen Kauṇḍinya, der noch Student und unverheiratet war.

Die alten Brahmanen sollten in der That den frohen Zeitpunkt nicht mehr erleben; sie starben Alle, mit Ausnahme von Kauṇḍinya, welcher ja noch jung und stark war. Dieser entsagte der Welt und kam umherschweifend nach einiger Zeit nach Uruvilvâ, das ihm gefiel und ein passender Ort schien, sich dort niederzulassen. Als er viele Jahre später vernahm, dass Prinz Siddhârtha die Mönchskutte angelegt habe, eilte er, dies den sieben Brahmanensöhnen mitzuteilen und ihnen zu versichern, dass der Prinz ohne Zweifel einstens das Buddhatum erlangen werde. Gleichzeitig erinnerte er sie an die dringende Ermahnung ihrer Väter. Drei von ihnen liessen sich nicht überreden, die vier übrigen traten mit Kauṇḍinya an der Spitze in den geistlichen Stand ein. Dies sind die fünf, welche später in der Geschichte unter dem Namen die Fünfzahl der ehrwürdigen Väter.*) oder die Fünf auftreten.

Kehren wir zum Bodhisattva zurück.

Bei Gelegenheit der Weissagung der Brahmanen konnte Çuddhodana sich nicht enthalten zu fragen, welche Beweggründe seinen Sohn zur Erwählung des Mönchslebens bestimmen könnten. Die Antwort war, dass der Prinz zu seinem Entschluss in Folge von vier Erscheinungen (30) kommen werde, welche sein Auge treffen würden. Auf die Frage, welches diese vier Erscheinungen wären, lautete die Antwort: „der Anblick eines alten Mannes, eines Kranken, eines Toten und eines Geistlichen". Als der König dies vernommen, beschloss er dafür zu sorgen, dass sein Sohn nicht in die Gelegenheit käme, eine dieser vier Erscheinungen zu sehen; denn es war sein heisser Wunsch, dass Siddhârtha ein mächtiger Monarch werde, dessen Gebiet sich über die vier Weltteile und die 2000 Inseln erstrecken würde. Aus diesem Grunde wurden in

---

*) *pañcavaggiyathera.*

allen vier Richtungen in einem Abstand von je einer Viertelmeile Wächter aufgestellt, um den Prinzen zu verhindern, jemals einen Menschen in den genannten vier Zuständen zu erblicken.

An demselben Tage thaten 8000 Mitglieder der Çâkya Familie, welche der Festlichkeit beiwohnten, das Gelübde, dass sie in jedem Falle, ob nun der Prinz einstens Buddha oder König würde, ihm ihre Söhne zu Genossen geben würden. Im ersteren Falle würde er eine Schaar von Mönchen aus Ritter-Geschlecht, im zweiten ein Gefolge von Prinzen um sich haben.*)

Eine Woche nach seiner Geburt verlor das Kind seine Mutter, wie in der That jeder Buddha seine Mutter in diesem Lebensalter verliert. Nach ihrem Tode wurde Mâyâ in den Himmel der Seligen aufgenommen.

Einige sagen, dass die Mutter starb, weil ihr Herz brach, als ihr erwachsener und kräftig entwickelter Sohn Mönch wurde.**)

Der König trug Sorge, dass Frauen von vorzüglicher Schönheit und frei von allen Gebrechen als Ammen und Kindermädchen zur Pflege des Bodhisattva in Dienst genommen würden.***) So wuchs das

---

*) Der Lalitav. erzählt, dass 80000 Mädchen, welche am selben Tage mit dem Prinzen geboren wurden, ihm zur Aufwartung und Bedienung geschenkt wurden.

**) Diese scheinbare Ungereimtheit, und daher ohne Zweifel ein echter Zug der Sage wird im Lalitav. p. 112 berichtet. (Anm. d. Uebers. Ich glaube, dass die angezogene Stelle anders zu übersetzen ist: „Weshalb stirbt die Mutter jedes Buddha's 7 Tage nach dessen Geburt? Weil bei dem Auszuge des erwachsenen und mannskräftigen Bodhisattva das Herz der Mutter brechen würde." Das Imperfect statt des Conditionalis ist eine Unregelmässigkeit, welche in einem Werke wie dem Lalitav. kaum in die Wagschale fällt.)

***) Die Schwester der Mâyâ, die Matrone Gautamî, wurde Pflegemutter des mutterlosen Knaben.

Kind, stets umgeben von einer zahlreichen weiblichen Bedienung, in Glanz und Wohlleben auf.

---

(31) 4) Kundgebung aussergewöhnlicher Anlagen.

Eines Tages*) schickte sich König Çuddhodana an, das Ackerfest bei Beginn der Saatzeit zu feiern, Die ganze Stadt, schön geschmückt, sah aus, als ob sie ein Aufenthalt der Götter sei. Alle Knechte und Arbeiter etc. kamen, mit neuen Kleidern angethan und geschmückt mit Blumen und Kränzen, beim Hofe zusammen, während auf des Königs Meierei ein Tausend Pflüge in Bereitschaft gestellt wurden. Ausserdem waren noch da 799 mit Zugochsen bespannte und mit Silber verzierte Pflüge. Aber der Pflug, den der König lenken sollte, war mit Gold und Edelsteinen verziert; auch die Jochriemen und die Stacheln waren vergoldet. Umgeben von einem grossen Gefolge ging der König mit seinem Sohne aus der Stadt.

Auf dem Ackerlande stand ein dichtbelaubter und schattenreicher Jambûbaum. Unter demselben liess Çuddhodana für den Prinzen ein Lager ausbreiten, welches oben ein mit goldenen Sternen bedeckter Himmel überspannte und ringsum ein Vorhang wie eine Ringmauer umgab. Der König liess eine Wache dabei zurück und begab sich dorthin, wo die Pflüge bereit standen. Dort legte er seine Hand an den goldenen Pflug, die Herren seines Gefolges fassten die silbernen Pflüge und die Ackersleute die übrigen. Nun geht es ans Pflügen. Der König trieb seinen Pflug rüstig durch die Schollen, indem er den ganzen Acker durchschnitt, bald von unten nach oben, bald von oben nach unten. Kurzum, er hatte bei seiner

*) Nach der von Hardy *Manual of Budhism* p 150 benutzten Quelle fünf Monate nach der Geburt.

Arbeit grosses Glück. Die Kindermädchen, deren Hut der Bodhisattva anvertraut war, liefen voller Neugier, wie dem Könige das Pflügen gelänge, alle aus dem Zelt. Als der Bodhisattva beim Umherblicken Niemand sah, stand er eiligst auf, setzte sich mit gekreuzten Beinen hin und vertiefte sich in dieser Stellung mit angehaltenem Atem in philosophische Betrachtungen.

Unterdessen zögerten die Kindermädchen solange mit der Rückkehr, (32) dass die Bäume ihren Schatten bereits in der entgegengesetzten Richtung warfen, mit Ausnahme des Jambûbaumes, welcher fortfuhr seinen Schatten in einem Kreise um sich zu verbreiten. Als die Frauen sich endlich erinnerten, dass sie den Prinzen allein gelassen hatten, kehrten sie bestürzt zurück, schlugen eilig den Vorhang zurück, traten ein und siehe! da sass der Bodhisattva auf seinem Ruhebette mit gekreuzten Beinen, während der Baum seinen Schatten um ihn ausbreitete. Sie eilten, dem Könige dieses Wunder zu berichten. Dieser stürzte schleunigst herbei und verbeugte sich beim Anblick des Mirakels ehrerbietig vor seinem Sohne mit den Worten: „Dies ist das zweite Mal, liebes Kind, dass ich mich vor dir verneige.*)

---

*) Die Version, welche der Lalitav. von dieser schönen Sage giebt, weicht bedeutend ab. Von dem Ackerfest und des Königs Anteil daran ist keine Rede. Es wird nur gesagt, dass der Prinz einmal im schönen Maimonat mit seinen Kameraden einen Ausflug nach einem Bauerndorfe machte, welches seinem Vater zugehörte. Dort allein gelassen und im Schatten eines Jambûbaumes sitzend, versenkt er sich in Betrachtungen. Die Art dieser Betrachtung wird ausführlich beschrieben. Das Wunder mit dem Schatten ist dasselbe. Als der König seinen Sohn vermisste, sandte er überall hin, um den Knaben zu suchen, und geht, als er die Nachricht empfangen, zu ihm hin. Bei dieser Gelegenheit erweist er seinem Sohne Huldigung, wie eben mitgeteilt.

Einige berichten *), dass die älteren Mitglieder der Çâkyafamilie einst dem Könige vorstellten, er möge das Kind nach dem Tempel bringen lassen. Çuddhodana stimmte diesem Plane zuerst bei und gab der Matrone Gautamî Befehl, den Prinzen festlich zu kleiden. Während sie hiermit beschäftigt war, fragte der Kleine, wohin seine Tante ihn bringen wollte, und als er hörte: „nach dem Tempel", begann er herzlich zu lachen und erklärte, dass nicht er die Götter verehren müsse, sondern die Götter ihn, weil er höher sei als sie**): „Götter und Menschen werden einstmals wissen, dass ich selbst ein Gott bin". Trotzdem wurde der kleine Bodhisattva von einem unabsehbaren Gefolge begleitet, durch die festlich geschmückte Stadt nach dem Tempel gebracht. Kaum war er hineingekommen als die leblosen Götterbilder von ihren Thronen aufstanden und sich vor die Füsse (33) des Bodhisattva***) hinwarfen. Die Verwunderung, welche dieser wunderbare Vorfall bei den Zuschauern, Göttern und Menschen, hervorrief, war allgemein und selbst die Natur teilte sie: die Erde bebte, ein Blumenregen fiel hernieder und zahllose musikalische Instrumente liessen ihre süssen Töne hören.

Dieselben erzählen auch Folgendes. Als der Knabe das Alter erreicht hatte, um Unterricht zu empfangen, wurde er mit grossem Pompe zur Schule gebracht. Der Glanz, der von ihm ausstrahlte, war so überwältigend, dass der Lehrer, Viçvâmitra genannt, beim Hereintreten des jungen Bodhisattva in das Gemach

---

*) Dieser Bericht und was folgt ist der nördlichen Ueberlieferung entlehnt.

**) So lässt Porphyrius in der vita Plotins cap. X diesen von sich sagen: *ἐκείνους* (s. c. *θεοίς*) *δεῖ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους*. J.

***) Um dies zu verstehen, muss man vor Augen behalten, dass nach indischen Begriffen die Götterbilder, obschon an sich selbst leblos, doch durch den Gott den sie vorstellen, beseelt werden können.

vornüber zur Erde stürzte. Er würde gewiss in diesem Zustande geblieben sein, hätte nicht ein Engel ihn bei der Hand gefasst und so wieder aufgerichtet. Die Proben, welche der Knabe von seiner Schreibkunde ablegte, ehe der Lehrer im Stande gewesen war, ihn darin zu unterrichten, waren so aussergewöhnlich, dass der Lehrer, welcher, wie es häufig mit Leuten seines Berufes der Fall ist, nicht von Anmassung frei zu sprechen war*), in vollem Erstaunen ausrief: „dieser steht höher als alle Götter, er ist unvergleichlich, ohne seines Gleichen in der Welt.“ Später, bei den Leseübungen, verleugnete sich die Wundermacht des Bodhisattva ebensowenig. Denn wenn beispielshalber die Schüler *a* sagten, hörte man *a-nityaḥ saravasaṃskârah*, unbeständig ist jeder Eindruck.**) Sprechen die Schüler *î* aus, dann liess sich hören: *îti-bahulaṃ jagat*, die Welt ist voll Plagen. In gleicher Weise folgte auf jeden Buchstaben des Alphabets ein erbaulicher, beliebter Ausspruch aus der späteren Lehre des Buddha, so dass das Gemüt der 32000 Schüler, welche in der Schule (34) sassen, vorbereitet wurde, hernach die Heilswahrheiten des Buddha in sich aufzunehmen.

---

5) Hochzeit.

Als der Prinz ungefähr 16 Jahre alt war, liess sein Vater drei Paläste für ihn bauen und einrichten: einen für den Sommer, einen für die Regenzeit und

*) Gewöhlich haben die indischen Lehrer diesen kleinen Fehler.

**) Die Erklärung des Wortes saṃskâra kann erst später gegeben werden. Es genüge hier anzudeuten, dass es in der Sprache der Sterblichen verschiedene Bedeutungen hat. Mit ihrer gewöhnlichen Verachtung für Philologie haben die indischen Philosophen, nicht allein die Buddhistischen, die Bedeutungen durcheinander geworfen und darauf das Kartenhaus ihrer metaphysischen Systeme gebaut.

einen für den Winter.*) Der erste hat 9, der zweite 7, der dritte 5 Stockwerke. 40 000 Tanzmädchen wurden angewiesen, den Prinzen zu bedienen. Je nach der Jahreszeit brachte der Bodhisattva in einem dieser Paläste seine Zeit vergnügt zu, während er dort wie ein Gott von himmlischen Nymphen umgeben, von prächtig gekleideten Tänzerinnen bedient, und durch die rauschenden Töne einer unsichtbaren Musik ergötzt wurde.

Die vornehmste Gemahlin des Prinzen wurde Yaçcdharâ, welche später die Mutter Râhula's werden sollte und daher in der Geschichte unter dem Namen Râhula's Mutter bekannt ist. Ueber diese Hochzeit wissen Einige**) folgendes zu erzählen.

Die einflussreichsten Mitglieder der Çâkyafamilie waren einst im Audienzsaal versammelt, um dem Könige ihre Aufwartung zu machen. Sie erlaubten sich, Seine Majestät an die Prophezeiung bei des Prinzen Geburt zu erinnern und zu bemerken, dass es ratsam sei, den Prinzen zu verheiraten, damit die Freuden des ehelichen Lebens ihn abhalten möchten, den geistlichen Stand zu erwählen. Der König teilte vollkommen ihre Ansicht und sagte, dass es nur darauf ankomme, eine des Prinzen würdige Braut zu finden. Zwar hielt Jeder der anwesenden Çâkya's, wohl an 500, dafür, dass seine eigene Tochter eben die geeignetste Braut sein würde, und sie unterliessen nicht, solches zu verstehen zu geben. Aber der König sagte, dass der Prinz nicht leicht zu befriedigen wäre, und

---

*) Gewöhnlich teilen die Inder das Jahr in 6 Jahreszeiten ein: Frühling, Sommer, Regenzeit, Herbst, Winter, kühle Zeit. Die Buddhisten kennen diese Einteilung auch, aber machten früher mehr Gebrauch von der Dreiteilung: Sommer, Regenzeit und Winter. (Letztere Einteilung scheint überhaupt in der alten Zeit die gangbarere gewesen zu sein.)

**) Die nördlichen Buddhisten; nach Latitav. p 155 und „Lebensbeschreibung" p 236.)

dass es daher rätlich sei, zuerst mit ihm selbst über die Angelegenheit zu sprechen.

(35) Es wurde auch in dem Sinne, wie der König es wünschte, gehandelt. Die Çâkya's begaben sich zum Prinzen und stellten ihm die Sache vor. Der Bodhisattva bittet um eine Frist von sieben Tagen, um es sich zu überlegen. Obschon er wohl einsah, dass die Liebe und ihre Freuden eine unerschöpfliche Quelle von mancherlei Unheil sei, beschloss er dennoch, sich darein zu fügen. Er teilte den Beschluss, zu dem er gekommen, mit und gab an, welche Vorzüge er an seiner künftigen Braut verlange. Çuddhodana gab sofort dem Hauspriester den Auftrag, in ganz Kapilavastu ein Mädchen von den verlangten Eigenschaften zu suchen. Zu welcher der vier Kasten sie gehöre, war eine völlig gleichgültige Sache, die auf die Wahl keinen Einfluss ausüben durfte; denn Siddhârtha sah nicht auf Familie und adligen Namen, sondern nur auf Vortrefflichkeit.

Der Hauspriester entledigte sich seiner Aufgabe und fand endlich ein Mädchen mit solchen Eigenschaften, wie sie verlangt wurden, in Gopâ, der Tochter des Çâkya Daṇḍapâṇi. Sofort berichtete er über seine Entdeckung dem Fürsten, welcher zum Ueberfluss, um sicher zu sein, dass das Mädchen auch dem Geschmacke des Prinzen zusage, ein Mittel erdachte, um sich der Neigung seines Sohnes zu vergewissern. Er liess zu dem Ende allerlei Schmucksachen anfertigen und darauf unter Ausschellen in der Stadt verkündigen, der Prinz werde eine Verteilung von Kostbarkeiten an alle Mädchen der Stadt vornehmen.

Am festgesetzten Tage kamen die Mädchen in den Audienzsaal und empfingen nacheinander aus den Händen des Prinzen je ein Kleinod, womit sie sich dann sofort entfernten, da keine im Stande war, den Glanz und die Majestät von Bodhisattva's Blick zu ertragen. Zuletzt erschien Gopâ, nachdem alle Schmucksachen

ausgeteilt waren. Als sie durchaus nicht verlegen und ohne die Augen niederzuschlagen genaht war und sah, dass nichts mehr für sie übrig war, sagte sie lachend zum Bodhisattva: „Prinz, was habe ich dir gethan, dass du mich so geringschätzest?“ „„Ich schätze dich durchaus nicht gering““, erwiederte Siddhârtha, „„aber du bist zu spät gekommen.““ Mit diesen Worten zog er sich einen kostbaren Ring vom Finger und reichte ihr denselben. „Prinz“, sagte sie, „bin ich wert, diesen von dir (36) zu empfangen?“ „„Ja, alle diese meine Kleinodien kannst du bekommen.““ „Nein“, antwortete sie, „wir wollen den Prinzen nicht seiner Kleinodien berauben, wir sollten ihm eher ein Kleinod mehr wünschen.“ So entwickelte sich ein Gespräch*) und des Prinzen Auge ruhte mit Wohlgefallen einen Moment auf der schönen Gopâ. Der König liess, als er hiervon durch seine geheimen Agenten Kenntnis erhalten hatte, bei Daṇḍapâṇi um die Hand seiner Tochter anhalten. Daṇḍapâṇi, ein Spross eines hohen adligen Rittergeschlechts, erhob Schwierigkeiten, weil er nach dem Gebrauche der Ahnen seines Geschlechts seine Tochter nicht Jemand geben könne, der so verweichlicht erzogen und so unerfahren in den Künsten des Krieges und Friedens wäre. Durch diese Antwort war Çuddhodana zu Boden geschlagen, doch der Bodhisattva beruhigte ihn und erklärte, dass er bereit sei den Kampf mit Allen aufzunehmen, welche sich mit ihm messen wollten. Unmittelbar darauf liess der König unter Ausschellen in ganz Kapilavastu verkünden, dass der Prinz Jeden, der dazu Lust habe, herausfordere, um nach einer Woche den Wettstreit mit ihm, dem Prinzen, aufzunehmen.

An dem festgesetzten Tage nahm der Wettstreit,

*) Von diesem in mancher Beziehung so geistvollen Gespräche hat der Herausgeber der elenden Calcuttaer Ausgabe nichts verstanden, ebensowenig der Tibetanische Biograph bei Schiefner p 236.

wozu sich fünfhundert Çâkyas gemeldet hatten, seinen Anfang. Auch die schöne Gopâ war zugegen mit der Fahne, welche dem Sieger im Turniere gehören sollte*), in der Hand. Siddhârtha legt unglaubliche Beweise seiner Erfahrenheit in allen Waffen- und Leibesübungen ab und überwindet alle Gegner. Und nicht allein in allen ritterlichen Uebungen zeigte er sich ausgelernt, sondern auch in allen Künsten und Wissenschaften legte er eine erstaunliche Meisterschaft an den Tag.**) Von da an bemeisterte sich Groll und Neid des bösen Herzens von Siddhârtha's (37) Vetter, Devadatta, des Sohnes Amṛitodana's***), welcher später eine so verräterische Rolle gegen seinen Meister spielen sollte. Aber Daṇḍapâṇi gab gerne, nachdem er solche glänzende Beweise der Macht des Bodhisattva gesehen hatte, dem Sieger die Hand seiner Tochter. Gopâ wurde mit dem Prinzen ehelich verbunden und als dessen Hauptgemahlin gekrönt.†) Mit ihr und noch 84000 anderen Frauen lebte Siddhârtha in Lust und Freuden.

---

*) Ich glaube, dass hier unter der Siegesfahne die Gopâ selbst zu verstehen ist. In der Einleitung zu den Jâtakas wird der Wettstreit nicht ausführlich erzählt, sondern auf das Sarabhanga Jâtaka verwiesen. J.

**) Bei den Isländern bestanden die Fertigkeiten oder Künste (îthróttir) eines Helden in der alten Zeit auch nicht allein in Leibes-, sondern auch in Geistesübungen. König Harald nennt ihrer acht: Dichtkunst, Reiten, Schwimmen, Schlittschuhlaufen, Schiessen, Rudern, Harfenspiel und Verskunst.

***) Die südlichen Buddhisten nennen ihn einen Sohn von Suprabuddha und einen Bruder der Yaçodharâ; so Hardy *Manual* p 231. Seine Mutter hiess Godhî, nach Cullavagga 7, 3; doch bei Schiefner p 237 Devadattâ.

†) Aus der Art und Weise, wie im Lalitav. p 270 von Yaçovatî, resp. Yaçodharâ, gesprochen wird, geht hervor, dass sie und Gopâ für dieselbe Person gehalten werden. Das wird auch ausdrücklich bei Schiefner p 236 gesagt.

Ein anderer Bericht*) über die Heirat lautet dahin, dass Çuddhodana bei Suprabuddha**), König von Koli, um die Hand von dessen Tochter Yaçodharâ für seinen Sohn Siddhârtha anhielt, aber abschlägig beschieden wurde, weil Suprabuddha nicht geneigt war, seine Tochter Jemand zu geben, der einmal Mönch werden würde. Aber das Mädchen erklärte, Niemand anders als Siddhârtha angehören zu wollen, selbst wenn er am Tage der Hochzeit Mönch zu werden beschliessen würde. Weiterer Widerstand konnte Suprabuddha nichts nutzen, um so weniger, als Çuddhodana als Haupt der Çâkya's die Macht hatte, Zwangsmassregeln anzuwenden. So wurde denn Yaçodharâ von ihrem Vater gegen seinen Willen abgetreten und von Çuddhodana nach Kapilavastu mitgenommen, wo sie mit dem Bodhisattva vermählt und als seine Hauptgemahlin gekrönt wurde. Die übrigen Mitglieder von des Prinzen Serail waren Töchter der angesehensten Çâkya'es und Kolya's.***)

(38) Während der Prinz in Wonne schwelgte, erhob sich zu einer Zeit im Kreise seiner Verwandten das tadelnde Gerede: „Siddhârtha giebt sich ganz dem Vergnügen hin, ohne irgend eine Kunst zu lernen. Was wird er thun, wenn Krieg kommt?" Der König liess den Bodhisattva rufen und teilte ihm mit, was die Familie dächte. „Herr Vater", antwortete derselbe,

---

*) Nach Hardy *Manual* p 152.

**) Suprabuddha ist nach den nördlichen Buddhisten Vater der Mâyâ, also Grossvater des späteren Buddha, seine Gemahlin war Lumbinî, nach welcher der bekannte Lumbinî-Hain genannt wurde. Nach der südlichen Ueberlieferung ist unser Suprabuddha ein Bruder Daṇḍapâṇi's; Hardy *Manual* p 137. In der Sprache der Mythologie bedeutet Bruder etwas derselben Art, oder eine andere Phase derselben Erscheinung; wir sagen „Brüderchen und Schwesterchen" (oder „Geschwisterkind") von zwei Dingen, die einander so ähnlich sind, dass das eine für das andere passiren könnte.

***) Im Lalitav. Koḍya, was nur eine abweichende Schreibweise ist.

„lasset in der Stadt unter Trommelschlag*) bekannt machen, dass ich heute über eine Woche den Verwandten meine Geschicklichkeit zeigen werde.“ Der König that so und an dem festgesetzten Tag gab Siddhârtha so glänzende Beweise aussergewöhnlicher Geschicklichkeit in 12 Künsten, dass seine Verwandten mit ihm zufrieden waren.**)

---

6) Vorboten der Zukunft.

Es ereignete sich eines Tages, dass der Bodhisattva Lust verspürte, nach dem Lustgarten zu gehen, und seinem Wagenlenker***) den Auftrag gab, den Wagen anzuspannen. Chanda, der treue Wagenlenker, entledigte sich des ihm gegebenen Auftrages: der Wagen wurde aufs prächtigste geschmückt und mit vier Vollblut-Schimmeln von Sindh-Rasse bespannt. Der Bodhisattva bestieg den Wagen und fuhr nach dem Parke.

Damals war es, dass die Götter, wohl wissend, dass die Zeit nahe, wann der Bodhisattva der höchsten Erkenntnis teilhaftig werden würde, beschlossen, die Erscheinungen, welche einen so entscheidenden Einfluss haben sollten, in's Leben zu rufen.†) Sie liessen

*) Alle öffentlichen Bekanntmachungen geschehen bei den nördlichen Buddhisten unter Ausschellen, bei den südlichen unter Trommelschlag.

**) Dieser Bericht ist offenbar nur eine Variation des Wettstreites vor der Hochzeit.

***) Im alten Indien nahm der Wagenlenker ungefähr dieselbe Stellung ein, wie in unserem Mittelalter der Schildknapp. Er ist der treue Genosse seines Herrn und muss deshalb ein unterrichteter Mann sein, vor allem in der Dichtkunst. Daher die Erscheinung, dass er Schildknapp und Sänger zugleich ist.

†) Nach dem Lalitav. thaten die Götter noch mehr: in Schaaren kamen sie zum Prinzen, um ihn daran zu erinnern, dass die Zeit herannahe, wo er der Welt entsagen solle und um ihn an seine Aufgabe der Erlösung zu mahnen.

einen Engel die Gestalt (39) eines steinalten, zahnlosen, greishaarigen, gekrümmten und vorn übergebeugten Mannes annehmen, welcher mit einem Stock in der Hand wackelnd mühsam sich weiterschleppte. Beide, der Prinz und der Wagenlenker, bekamen die Truggestalt gleichzeitig zu Gesicht. Der Erste fragte: „Was ist das für ein Mann, dessen Haupthaar so ganz anders aussieht als das anderer Menschen?“ „„Hoheit““, antwortete Chanda, „„das ist ein Greis, welcher, von der Last des Alters gebeugt und der Kraft und Lebenslust beraubt, nicht mehr im Stande ist zu arbeiten und auf diese Weise sein trauriges Dasein dahinschleppt.““ Der Prinz erwiederte: „Ist dies eine Eigentümlichkeit seines Geschlechtes, oder ist es das Los jedes Menschen, so zu werden?“ Die Antwort lautete: „„Jeder Mensch, Hoheit! wird durch das Alter in diesen Zustand versetzt.““ „Wehe und aber Wehe! dass der Mensch geboren wird, wenn ein Jeder ein solches Alter zu erwarten hat!“ rief der Prinz aus und bewegten Herzens kehrte er nach Hause zurück. Der König, verwundert, dass sein Sohn so schnell heimgekommen sei, suchte die Ursache davon zu entdecken, und als er nun hörte, dass Siddhârtha einen Greis gesehen habe, rief er aus: „Dann wird er mich unglücklich machen. Verschafft ihm doch Zerstreuung, dass er im Genuss der Freuden alle Gedanken, Mönch zu werden, aus seinem Geiste verbanne!“ Nachdem er so gesprochen, sorgte er dafür, dass die Wachen verdoppelt würden und liess sie bis

---

Und nicht allein die Götter thaten dies, Schaaren von Frauen, angetrieben von den Buddha's in den verschiedenen Himmelsgegenden, sangen Lieder, um ihn aufzurütteln, indem sie ihn an dasjenige erinnerten, was er in seinem früheren Leben angestrebt und verrichtet hatte. — Es ist vielleicht nicht überflüssig, darauf aufmerksam zu machen, dass die Himmelsgegenden bei den Indern stets als Mädchen gedacht werden.

zu einem Abstande von einer halben Stunde sich aufstellen.

Eines anderen Tages, als der Prinz wiederum den Weg nach dem Parke gefahren war, traf sein Blick einen Kranken.*) Durch den Wagenlenker auf dieselbe Weise wie bei der vorigen Gelegenheit aufgeklärt, kehrte er bewegten Herzens nach dem Palast zurück. Als König Çuddhodana erfuhr, was geschehen, nahm er noch grössere Vorsichtsmassregeln und vermehrte aufs Neue die Wachen, so dass sie bis zu einer Entfernung von drei Viertelstunden standen.

(40) Nach einiger Zeit**) fuhr der Prinz wiederum aus nach dem Parke und sah da unterwegs eine von den Göttern bewirkte Erscheinung einer Leiche. Bei diesem hässlichen Anblick wandte er sich an Chanda um Aufklärung.***) Die Folgen waren dieselben wie bei den beiden früheren Gelegenheiten, und der be-

---

*) Bei Hardy p 154 sowohl als im Lalitav. wird die Abscheulichkeit der Krankheit in aller Ausführlichkeit geschildert, aber hinsichtlich der Art des Uebels weichen beide Beschreibungen gänzlich von einander ab.

**) Die singhalesische Quelle Hardy's erzählt, dass die Erscheinungen durch einen Zwischenraum von vier Monaten von einander getrennt waren, dagegen lassen die Ausleger des Dîgha Nikâya alles an einem Tage geschehen.

***) Nach dem Lalitav. sieht er einen Leichenzug. Eine Schar von Verwandten und Freunden, schreiend, wehklagend und mit den Händen an die Brust schlagend, folgt einer Leiche, welche in ein Leichentuch gehüllt auf einer Bahre vorausgetragen wird. Nachdem der Prinz von Chanda eine Erklärung dieses Schauspiels vernommen hatte, ruft er aus: „Armselige Jugend, die vom Alter verdrängt wird. Armselige Gesundheit, die von allerlei Krankheiten vertrieben wird! Wehe dem Leben, das von so kurzer Dauer ist! Ach, wie kann ein vernünftiger Mensch an den Genüssen der Welt hängen! Auch ohne Alter, Krankheit und Tod würde das Leben eine Last sein, wie viel mehr, da es drei Gebrechen im Gefolge hat! Wohlauf! Lasst uns zurückkehren und nachdenken, wie man sich davon befreien kann."

sorgte Vater dehnte nun die Wachtposten auf eine ganze Stunde aus.

Als der Prinz sich ein viertes Mal auf dem Wege nach dem Parke befand, entdeckte sein Auge eine andere von den Göttern bewirkte Erscheinung. Es war ein bescheiden gekleideter Mönch, welcher mit sittsamem Blicke und mit einem Antlitz, auf dem Seelenruhe zu lesen war, ruhig seines Weges wandelte. „Freund", sagte Siddhârtha zu seinem Wagenlenker, „was ist das für ein Mann!" Nun kannte zwar der Angeredete eigentlich keine Mönche, noch ihre Eigenschaften, weil der Buddha noch nicht als ein solcher aufgetreten war; aber durch übernatürliche Eingebung wusste er doch zu sagen, dass diese Person ein Mönch sei, und beschrieb die Eigenschaften eines Mönchen.*) Sofort fühlte sich der Prinz sehr zu diesem heiligen Stande hingezogen und setzte vergnügt seine Fahrt nach dem Park fort, wo er den ganzen Tag blieb. Nachdem er sich durch ein Bad in dem Lotusteiche erfrischt hatte, setzte er sich nach Sonnenuntergang auf eine Marmorbank und liess sich festlich schmücken. Seine Bedienten standen mit (41) bunten feinen Stoffen, Schmucksachen der verschiedensten Art, Kränzen, Parfümerien und Salben in der Hand um ihn herum, beschäftigt, ihren Herrn in Prunkgewänder zu kleiden.

Während dies auf Erden stattfand, fühlte der Himmelskönig Indra, dass der Platz, auf dem er sass, warm wurde. Daraus schloss er, dass Jemand kommen würde, der ihn von seinem Sessel herabstossen würde, und da er sah, dass man beschäftigt war, den Bod-

---

*) Diese rationalistische Bemerkung fehlt in der Ueberlieferung der nördlichen Buddhisten und ist offenbar ein Zusatz des Autors der Vorrede zu den Jâtaka's oder Eines seiner Vorgänger. Der gute Mann hatte auch in dem Augenblick vergessen, dass er selbst einige Seiten vorher berichtet hat, wie Kanndinya und seine vier Gesellen Jahre vor dem Auftreten Buddha's Mönche geworden waren.

hisattva zu schmücken, rief er Viçvakarman, den Künstler der Götter. „Viçvakarman!" sagte er, „Prinz Siddhârtha wird heute um Mitternacht sein Haus verlassen und der Welt entsagen; dies ist sein letzter Schmuck. Geh nach dem Lusthaine und schmücke den grossen Mann mit himmlischem Schmucke!" Viçvakarman gehorchte und kam infolge seiner göttlichen Macht augenblicklich zur Stelle. Er erschien in der Gestalt eines Friseurs, nahm solchergestalt dem Friseur des Prinzen den Turban aus der Hand und begann dem Bodhisattva, welcher sofort bei der Berührung merkte, dass es die Hand eines Gottes, keines Menschen sei, das Haupt zu umwickeln. Sowie das Haupt umwickelt war, schien es durch die Spiegelung des Kronjuwels*), als ob jeder Lappen aus tausend Läppchen verschiedenfarbigen Stoffes bestände, und wo zehn Lappen**) waren, schien es als ob das Ganze aus zehntausend Stücken zusammengestellt sei. Man wundere sich nicht, dass so viele Läppchen Tuch sich zeigen konnten an etwas, das von so geringem Umfange wie ein Haupt ist. Denn das grösste der Läppchen war so gross, wie die Blume der Sarsaparilla, während die übrigen nicht grösser waren, als die von Koriander. Das Haupt des Bodhisattva glich einer grossen Wasserrose mit einem Netzwerk von Fäserchen.

Nachdem der Bodhisattva vollständig geschmückt war, begannen allerlei Tänzer und Künstler ihre Künste zu zeigen, Brahmanen ihre Siegs- und Heilsrufe hören zu lassen und Lobsänger ihre Fest- und Loblieder anzustimmen; so bestieg der Prinz seinen prächtigen Wagen.

Zu dieser Stunde schenkte Yaçodharâ einem Sohne das Leben. (42) Kaum hatte König Çuddho-

*) Die Inder nennen die Sonne das Juwel des Himmels.

**) Die gewöhnliche Zahl der Himmelsgegenden ist 10, die 8 Windrichtungen, Zenith und Nadir.

dana dies vernommen, als er auch einen Boten absandte, um seinem Sohne diese freudige Nachricht zu überbringen. Beim Empfang dieser Kunde sagte der Bodhisattva nichts anderes, als: „Die Geburt des Râhula ist nur ein Band mehr.“ Als diese Äusserung wieder Çuddhodana hinterbracht wurde, sagte er: „Von nuń an soll mein Enkel den Namen Râhula tragen.“

Unterdessen hatte der Bodhisattva den Wagen bestiegen und hielt in vollem Staat und mit grossem Glanz und Prunk seinen Einzug in die Stadt. Bei dieser Gelegenheit war es, dass ein Mädchen von fürstlichem Geschlecht, schlanke Gautamî genannt, auf dem Dache ihrer Burg stehend, die glänzende Schönheit des Bodhisattva sah, während er mit seinem Gefolge um die Stadt zog. Hingerissen vom Gefühle des Wohlgefallens gab sie ihrer Entzückung Ausdruck in folgender Ergiessung ihres Herzens:

Die Mutter ist fürwahr selig,
Der Vater selig ist fürwahr;
Die Gattin ist fürwahr selig,
Die einen Mann wie diesen hat.

Der Boddhisattva hörte die Worte und dachte bei sich: „Ja, das Herz des Vaters und der Mutter ist selig, wenn sie solch ein Kind sehen. Aber wie wird sein eigen Herz Seligkeit finden?“ Und da sein Geist bereits sich über die Qualen der Leidenschaften zu erheben begann, dachte er weiter: „das Erlöschen des Feuers der Leidenschaften, das ist Seligkeit*); Erlöschen des Feuers der Sünde und der Verblendung, das ist Seligkeit; Erlöschen des Stolzes und aller ähnlichen Plagen und Qualen, das ist Seligkeit. Sie hat mir eine gute Lehre gegeben; denn ich werde hin-

---

*) Das im Texte gebrauchte Wort *nibbuta*, (Sanskrit: *nirvṛita* bedeutet sowohl „erloschen“ und „besänftigt“ als auch „selig.“ In unserer Sprache geht das Wortspiel gänzlich verloren.

gehen und nach Erlöschung (oder Erlösung nirvâṇa) streben. Von heute ab werde ich mich losreissen vom häuslichen Leben, fortgehen, Mönch werden und das Nirvâṇa suchen. Dies soll der Lohn für ihre Lehre sein." Mit diesen Worten nahm er von seinem Halse eine kostbare Perlenschnur und sandte sie als Geschenk der schlanken Gautamî; und diese (43) war sehr glücklich darüber, denn das arme Kind dachte, Prinz Siddhârtha habe ihr dieses Angebinde geschickt, weil er sich in sie verliebt habe.*)

7) Flucht aus dem Palast.

Als der Prinz in grosser Pracht seinen Palast erreicht hatte, warf er sich Ruhe suchend auf sein Staatsbett nieder. Sofort begannen schön gekleidete Frauen, deren Talente denen der himmlischen Nymphen gleichkamen, um seinen Sinnen zu schmeicheln, unter Saitenspiel und Gesang ein Ballet auszuführen.**) Aber der Bodhisattva, dessen Herz sich bereits von den sündigen Begierden dieser Welt abgewendet hatte, fand kein Vergnügen an Tanz, Gesang und Saitenspiel und fiel bald in Schlaf. Als die Frauen merkten, dass derjenige, für den sie spielten, in Schlaf gesunken

*) Einen ähnlichen Vorfall, aber bei Gelegenheit eines anderen Einzuges des Prinzen, meldet die nördliche Ueberlieferung von einem Mädchen aus dem Çâkyageschlecht, deren Name nicht genannt wird. Bei derselben Gelegenheit soll auch noch ein anderes Mädchen, Guptâ geheissen, mit halbem Blicke von der Zinne ihrer Burg nach dem Prinzen geguckt haben. Beide macht der König zu Frauen des Bodhisattva. Schiefner, Lebensb. p 238.

**) Nach der Ueberlieferung im Lalitav. trifft der König bei der Heimkehr seines Sohnes alle möglichen Vorsichtsmassregeln, um sein Entkommen zu verhindern und ordnete er das Ballet an, damit Siddhârtha im Rausche der Vergnügungen die mahnende Stimme seines Innersten nicht hören solle.

war, hielten sie es für zwecklos, sich weiter abzuquälen, legten das Saitenspiel aus der Hand und streckten sich zur Ruhe nieder. Nur die Lampen mit wohlriechendem Oel flackerten heller auf. Da wurde der Bodhisattva wach. Er setzt sich mit gekreuzten Beinen auf sein Ruhebett und sieht nun die Frauen, mit den Instrumenten neben sich, im Schlafe daliegen: einige liegen da, während ihnen der Speichel aus dem Munde am Leibe herabfliesst, andere zähneknirschend; einige im Traume redend, andere mit offenem Munde, wieder andere nackt und mit entblössten Schamteilen. Als er sah, wie die Schönheit dieser Frauen in Widerlichkeit verwandelt war, wurde er in noch höherem Masse von den Sinnesgenüssen abwendig. Der herrliche Saal, so schön und prächtig wie Indra's Himmelshof, erschien ihm nun wie ein angefüllter Kirchhof, mit überall herumliegenden, verwesenden Leichen. Im Reich der sinnlichen (44) Begierden, sowie in der idealen und ätherischen Welt *) zu leben, war in seinen Augen nicht besser, als in einem brennenden Hause zu leben. „Wie jämmerlich, wie elend!" rief er aus, und je länger, desto mehr bemeisterte sich seines Geistes eine unwiderstehliche Neigung, den geistlichen Stand zu ergreifen. „Jetzt oder nie muss ich von hier den grossen Auszug vornehmen", sagte er, und damit stand er auf, trat zur Thüre und rief: „Wer hält da Wache?" „„Ich bin es, Junker!"" erklang die Stimme Chanda's. „Ich habe den Vorsatz gefasst, von hier aus den grossen Auszug zu unternehmen, sattle mein Pferd!" Chanda gehorchte und begab sich nach dem Stalle, um Kanthaka, den Hengstekönig, zu satteln. Während er hiermit beschäftigt war, begriff das kluge Tier, dass es nicht für einen gewöhnlichen Ritt gerüstet werde,

*) Ueber diese drei Formen des Seins wird später gesprochen werden.

wie beispielshalber nach dem Park, sondern dass sein Meister an dem Tage das Haus verlassen werde, um den grossen Auszug zu unternehmen, und das Pferd gab seine Freude in einem so lauten Gewieher zu erkennen, dass es gewiss in der ganzen Stadt wiedergehallt hätte, wenn nicht die Götter den Ton gedämpft hätten, so dass ihn Niemand hören konnte.

Während Chanda draussen war, entstand beim Bodhisattva das Verlangen, seinen ebengeborenen Sohn zu sehen. Er stand daher von seinem Ruhebette auf und richtete seine Schritte nach dem Schlafzimmer von Râhula's Mutter. Er öffnete die Thüre. Beim Schein der Lampe sah er nun, dass die junge Mutter mit der Hand auf dem Haupte des Kindes schlief. Der Bodhisattva blieb auf der Schwelle stehen und dachte: „Wenn ich das Kind aufnehmen will, muss ich ihre Hand von dem Kopf des Kindes entfernen, und dann wird sie wach werden; das würde ein Hindernis für mein Weggehen werden. Drum will ich lieber später einmal, wenn ich Buddha geworden bin, zurückkommen, um meinen Sohn zu sehen." Mit diesen Gedanken stieg er von dem oberen Stock des Palastes wieder zu dem unteren Saale hinab. Eine Quelle behauptet, dass der Prinz Râhula damals eine Woche alt war; aber davon findet sich nichts in den übrigen Quellen (Arthakathâ's).

(45) Es hat sich ein Bericht*) erhalten, welcher be-

---

*) Im 15ten Capitel des Lalitavistara. Es verdient bemerkt zu werden, dass das Stück nicht in den Rahmen der Erzählung passt, und dass ferner sein Inhalt nur in metrischer Form, nicht zugleich in Prosa gegeben wird, wie sonst im Lalitav. zu geschehen pflegt. Aber auf der anderen Seite wird es keinem aufmerksamen Leser entgehen, dass der Anfang ein reiner Sonnenmythus ist, und, was mehr sagen will, dass der Autor oder erste Urheber des Berichtes sich dessen vollkommen bewusst war, denn die Worte des Kammerherrn sind mit grosser Kunst so gewählt, dass ein unaufmerksamer Zuhörer sie leicht missverstehen

sagt, dass der Bodhisattva vor seinem Auszug zu seinem Vater ging, um seine Zustimmung zu erbitten. Als die Nacht besänftigt*) war, verliess er seinen Palast und stand plötzlich auf der Zinne von Çuddhodana's Burg. Kaum stand er da, als auch die ganze Burg durch seinen Glanz erhellt wurde. Da erwachte der König und sah den hellen Schein, worauf er eiligst an den Kämmerling die Frage richtete: „Sag, Kämmerling! ist die Sonne aufgegangen, dass sich ein solcher Glanz verbreitet?“ Der Kämmerling sagte: „„Majestät, noch ist das Ende der Nacht nicht vorbei und dennoch werfen die Bäume und Mauern im Sonnenschein ihre Schatten, und die Wärme durchdringt den Körper. Schwäne, Pfauen, Papageien, Kukuke und Kriekenten erheben in der Morgenstunde ihren Sang. Angenehm, o König! ist dieser Glanz, lieblich, labend, heilsam, ohne übermässige Glut. Zweifelsohne ist, die Mauern und Bäume bestrahlend, der Guṇadhara**) gekommen.“ “ Der König blickt nach allen Seiten und sieht vor sich das in

---

kann. Trotzdem muss die Ueberlieferung sehr alt sein, aus einer Periode datiren, in der man noch wusste, dass Buddha ein Begriff war, der aus einem Helden als höchstem Lehrer und aus dem Sonnengott als dem höchsten Erleuchter der Welt und ihrem Erlöser aus der Finsternis zusammengesetzt ist. Zwar hat man dies in Indien nicht gänzlich vergessen, aber im Allgemeinen muss die Erinnerung daran frühe verloren gegangen sein. König Açoka im dritten Jahrhundert vor Chr. hatte augenscheinlich nicht mehr die blasseste Idee davon. Wenn nun eine Ueberlieferung, trotzdem sie aus dem Rahmen des Ganzen fällt, dennoch mitgeteilt wird, muss sie ganz besonders heilig gewesen sein.

*) Wir haben das Wort praçânta absichtlich so übersetzt, weil sonst die gleichfolgende Doppelsinnigkeit in den Worten nicht genug zu Tage tritt.

**) Dies Wort ist unübersetzbar, da es sowohl „Halter der Eigenschaften“ als „Besitzer von guten Eigenschaften“ bedeutet. Es ist synonym mit *Guṇeça* Herr der Eigenschaften und dies ist eins der Attribute des als Höchster gedachten Sonnengottes; so heisst es im Çvetâçvatara Upanishad 6, 14 fgg.: Alles entlehnt Glanz von seinem Glanz, Er ist ein

fleckenloser Reinheit*) strahlende Wesen. Er will von seinem Nachtlager aufstehen, aber vermag (46) es nicht: solchen Eindruck macht des strahlenden Weisen Macht auf seinen Vater. Da spricht der Sohn, vor dem alten Könige stehend, und bittet, dass der König sowie dessen Leute und Unterthanen ihm die Erlaubnis geben, das väterliche Haus zu verlassen. Mit Thränen in den Augen sucht Çuddhodana ihn zurückzuhalten und gelobt ihm alles zu schenken, was er verlangen könne. Darauf erwiedert der Bodhisattva mit freundlicher Stimme: „Ich verlange, Majestät, vier Geschenke. So Ihr im Stande seid mir die zu geben, werde ich hier bleiben, jetzt und für immer. Ich verlange, Majestät, dass das Alter sich meiner nicht bemächtigen soll, auf dass ich stets jung und schön bleibe. Ich verlange ungeschwächte Gesundheit und Freiheit von Siechtum. Ich verlange, ewig zu leben und nie zu sterben. Ich verlange, dass mein Glück nie mit Unglück wechsele." Als der König diese Worte hörte, wurde er tief betrübt: „„Vergebens verlangst du solches von mir, Prinz! zu alle dem habe ich keine Macht."" Da erwiederte der Sohn: „Wenn Ihr mir diese vier Wünsche nicht erfüllen könnt, Majestät! dann verleiht mir ein einziges Vorrecht: enthoben zu sein der Notwendigkeit, immer wiedergeboren werden zu müssen." Beim Anhören dieser Worte bezwang der Vater

---

Phönix inmitten dieses Universums; Er ist der Schöpfer von Allem, der Allseher, die Quelle von Allem, der Schöpfer der Zeit, der Herr der Eigenschaften" etc.

*) Es ist interessant zu sehen, wie Diejenigen, welche die ursprüngliche Sprache des Gedichtes sanskritisiren wollten, sich zuweilen vergessen haben. Da im Dialekt von Magadha (nicht zu verwechseln mit Pali) jedes *r* durch *l* wiedergegeben wird, so dass *locana*, Auge, und *rocana*, Glanz, sich nicht mehr unterscheiden, haben die Umarbeitungen *locana* in ihrem unmöglichen Sanskrit stehen lassen, obgleich *rocana* gemeint ist. Zu ihrer Entschuldigung dient, dass im klassischen Sanscrit rocana in der Bedeutung Glanz veraltet war.

seine Liebe, verbannte die Neigung zu seinem Sohne aus seinem Herzen, und sich ermannend sprach er: „Mein Sohn! das Werk der Erlösung, das du der Welt zum Heile*) auf dich nehmen willst, verdient gelobt zu werden. Geh', möge dein Vorhaben ausgeführt, dein Wunsch erfüllt werden!"" Darauf kehrte der Bodhisattva nach seinem eigenen Palaste zurück und setzte sich auf sein Lager, ohne dass Jemand seines Gehens und Kommens inne geworden wäre.

(47) Nach einer anderen Erzählung, welche uns die Gedanken beschreibt, die den Bodhisattva erfüllten, als er auf der Schwelle des Gemaches stand, worin Râhula's Mutter mit dem Kinde schlummerte, kehrte er von dort nach dem unteren Stockwerke des Palastes zurück. Er begab sich sofort hinaus nach der Stelle, wo sein Ross Kanthaka**) stand. „Kanthaka", redete er das Tier an, „diese eine Nacht musst Du mich retten; denn davon hängt es ab, ob ich ein Buddha werde, der Götter und Menschen retten wird." Hiermit schwang er sich auf den Rücken des Pferdes. Das Tier war vom Hals bis zum Schweif 18 Fuss lang und verhältnismässig hoch; es war sehr stark, schnell und schneeweiss. Wenn es gewiehert oder mit den Hufen laut aufgeschlagen hätte, so würde der Schall sich über die ganze Stadt verbreitet haben,

*) Bei den Indern ist der grosse Erlöser der Welt der Sonnengott. Er ist der Ueberwinder der Finsternis, er ist die geöffnete Pforte der Erlọsung (mokshadvâram apâvṛitam) er ist das leuchtende Vorbild für die Menschheit, alle Finsternis, Unreinheit und Schmutz, auch des Geistes und Gemütes zu entfernen. Denn Licht, Weisheit, sittliches Gut und reine Unschuld sind für den Arier eins, ebenso wie Finsternis, Wahn, Unsittlichkeit und schwarze Bosheit.

**) In dem unreinen Sanskrit der nördlichen Buddhisten Kaṇṭaka oder Kaṇṭhaka. Das kann aber nicht die eigentliche Sanskritform gewesen sein; das könnte vielleicht *Krandaka* „der Wieherer" gewesen sein; in der That sind *Krand*, *Kanikrada*, *Kanikradat* „laut wiehernd" wohlbekannte Prädicate des himmlischen Rosses.

und darum dämpften die Götter durch ihre Macht den Schall, so dass Niemand ihn hören konnte. Während der Bodhisattva auf dem ausgezeichneten Ross sass, liess er Chanda sich an dem Schweife festhalten, und so erreichten sie um die Mitternachtsstunde das grosse Thor. Nun hatte der König in der Voraussicht, dass sein Sohn zu der einen oder anderen Zeit durch das Stadtthor sich davonzumachen versuchen werde, dafür gesorgt, dass keiner der zwei Flügel von weniger als tausend Mann geöffnet werden könnte. Der Bodhisattva war gleichwohl so stark, dass er die Kraft von zehntausend Millionen Elephanten und von hunderttausend Millionen Menschen besass. Er überlegte bei sich: „Wenn das Thor sich nicht öffnet, dann werde ich Kanthaka mit den Knieen antreiben und mit Chanda am Schweife des Pferdes über die 18 Fuss hohe Stadtmauer setzen.“ Und Chanda dachte: „Wenn das Thor sich nicht öffnet, werde ich den Herrn auf den Rücken nehmen und Kanthaka mit der rechten Hand um den Leib fassen*) und das Tier so unter dem Arme tragend über die Stadtmauer springen.“ Das Pferd seinerseits dachte: „Wenn das Thor sich nicht öffnet, dann werde ich mit meinem Meister auf dem Rücken und mit Chanda an meinem (48) Schweif über die Mauer hinsetzen.“ Ohne Zweifel würden alle drei ihr Vorhaben ausgeführt haben, wenn das Thor nicht geöffnet worden wäre, aber es war nun nicht nötig, weil ein Engel, der an dem Thore seinen Standort hatte, es öffnete.

Zu dieser Stunde eilte auch Mâra, der Böse, herbei, um den Bodhisattva zur Umkehr zu bewegen, und im Luftraum stehend rief er aus: „Herr, verlasst doch Euer Haus nicht, um als Mönch umherzuwandeln. Heute in sieben Tagen wird Euch die

*) Danach sollte man für Chanda eine riesige Grösse voraussetzen, wenigstens von 50 Fuss.

Herrschaft über die ganze Erde mit ihren vier Weltteilen und 2000 Inseln zu teil werden. Kehre um, Herr!" Der Prinz fragte: „„Wer bist Du?"" „Ich bin Vaçavartin"*) lautete die Antwort. „Versucher", erwiederte der Bodhisattva, ich weiss, dass die Weltherrschaft mir bestimmt ist, aber ich begehre nicht der Herrschaft: ich will unter dem Zujauchzen der ganzen Welt ein Buddha werden." Darauf sprach der Teufel: „„Von Stund an werde ich jedesmal, wenn du an mich denkst, die Gedanken sinnlicher Lust, Hass und Grausamkeit in dir erwecken"", und seit dem Augenblicke lauerte er auf eine passende Gelegenheit**), während er dem Bodhisattva wie sein Schatten folgte.***) Und der Bodhisattva, welcher die

*) Dies Wort bedeutet im Sanskrit „unterthänig"; nach der Etymologie könnte man ihm auch den Sinn von „die Macht lenkend" beilegen. Welche Auffassung die älteste Form der Sage bezweckt habe, ist schwer zu bestimmen. Bei den Buddhisten ist *vaçavartin* (Pali *vasavatti*) ein gewöhnlicher Beiname des Satans geworden und zu gleicher Zeit der eines Seraphs oder Erzengels, welchen wir später antreffen werden. Man vergleiche die zweitfolgende Anmerkung.

**) Das Wort im Text *otâro* ist durch seine Doppelsinnigkeit viel deutlicher als das deutsche; denn es bedeutet sowohl occasus (Sonnen-) Untergang als auch occasio Gelegenheit.

***) Im Lalitav. ist es nicht Mâra, sondern der treue Chanda, der seinen Meister zur Umkehr zu bestimmen sucht. Er hält ihm vor, dass nach der Prophezeihung ihm die Weltherrschaft nicht entgehen kann, malt die Genüsse eines Fürsten in den schönsten Farben aus, und giebt zu verstehen, dass die Zeit, der Welt zu entsagen, erst dann gekommen sein werde, wenn das Alter beide zum Geniessen unfähig gemacht haben würde. Alles vergebens; der Prinz ist unerschütterlich und wiederholt seinen Befehl, das Ross zu satteln. Es kann dem aufmerksamen Leser nicht entgangen sein, dass Chanda, der sich an dem Schwanze des Pferdes festhält, nichts anderes ist als das „was dahinter erscheint", der Schatten. In der That bedeutet *chanda* „Schein" und „Lust, Wille", genau dasselbe in der letzteren Bedeutung, wie *vaça*. Deshalb ist Mâra, der aus später zu entwickelnden Gründen „die Lust" heisst, eigentlich eins mit Chanda, und

Weltherrschaft verschmähte und von (49) sich warf wie den Auswurf des Mundes, verliess die Stadt mit grossem Prunke*). Dies geschah am Vollmondstage des Monats Âshâḍha (damals Juni-Juli), während der Mond im Sternbild Uttara Ashâḍhâ stand.

Als der Prinz eine Weile geritten hatte, erwachte in ihm der Wunsch, einen letzten Blick auf seine Vaterstadt zurückzuwerfen. Kaum war dieser Gedanke in ihm entstanden, so kam die Erde seinem Wunsche zuvor, drehte sich wie eine Töpferscheibe herum und verschaffte ihm dadurch, ohne dass er sich umzuwenden hatte, den Anblick der Stadt. So konnte denn der Bodhisattva seine Blicke auf die Stadt werfen, die vor ihm lag. Er bestimmte die Stelle, wo er stand, als Platz für einen Schrein, der später zur Erinnerung an Kanthaka's Rückkehr aufgerichtet werden sollte.**)

Dann brachte er das Ross wiederum in die Richtung, die er zu nehmen hatte, um den Zug fortzusetzen, und zog in grosser Herrlichkeit und in aussergewöhnlichem Glanz und Prunk weiter. Vor ihm trugen Götter und Engel 60000 flackernde Fackeln und eben soviele

---

darum mit *Vaçavartin*, ursprünglich einfach: Unterthäniger Diener, der Folgsame, der Schmeichler". Wenn in obigem Zwiegespräch der Teufel auf die Frage, wer er sei, antwortet: „Euer gehorsamer Diener", bekommt das ganze einen geistigeren Anstrich, und passt das folgende „Verführer" oder „Versucher" unvergleichlich besser.

*) Auch dieser Zusatz „mit grossem Prunke" oder „unter grosser Ehrerweisung", welche durchaus nicht am Platze scheint, ist ein Beweis mehr, wie genau die Schriftsteller die Züge der Sage bewahrt haben.

**) Dies stimmt nicht mit dem, was folgt; wohl aber mit dem Lalitavistara, denn danach steigt der Prinz nach einem Ritt von 6 Stunden gegen Tagesanbruch ab, dankt den Götterscharen für ihr Geleite, legt seinen Schmuck ab, ruft Chandaka herbei und lässt ihn mit dem Ross nach der Stadt zurückkehren. An der Stelle, wo dies geschieht, wurde später ein Heiligtum zur Erinnerung an „Chanda's Rückkehr" gestiftet.

hinten, rechts und links. Andere hielten unzählbare Fackeln zu allen Seiten des Horizonts, während wieder andere ihm zu Ehren himmlische Parfums, Kränze, wohlriechende Pulver und Räuchereien streuten, und der ganze Luftraum mit Paradiesrosen bedeckt war, als wenn es niederfallende Tropfen in der Regenzeit wären.*) Himmlische Melodien liessen sich hören, und der Klang von Tausenden von Instrumenten war so laut, dass man das Brüllen des Donners in den Klüften des Yugandhara-Gebirges und den Wogenschall in der Tiefe des Oceans zu hören glaubte.

(50) Mit all diesem prächtigen Pompe zog der Bodhisattva in einer Nacht durch drei Königreiche und legte einen Weg von dreissig**) Stunden zurück, bis er das Ufer eines Flusses erreichte, der Anavamâ (d. h. nicht die Niedrigste, die Hohe)***) genannt wurde. Man würde fragen können, ob denn das Ross keine grössere Strecke in derselben Zeit zurücklegen konnte, und die Antwort hierauf lautet: ganz gewiss konnte es das, denn es würde von einem Ende des Horizontes bis zum anderen laufen können in nicht längerer Zeit als zwischen dem Frühstück und Abendessen verstreicht. Aber bei diesem Zuge hatte es sich durch den ihm bis zum Knie reichenden Haufen von Blumen und Kränzen zu winden, welche von den Göttern und Engeln aus der Luft gestreut wurden, und darum legte das Ross nur 30 Stunden zurück.

An dem Ufer des Flusses hielt der Bodhisattva und fragte Chanda: „Was ist dies für ein Fluss?" „„Die Anavamâ, Hoheit!"" war die Antwort. „Wohlan, auch mein Beschluss, die Welt zu verlassen, wird

---

*) Im Monat Âshâdha beginnt im nördlichen Indien die Regenzeit.

**) Man sollte dreimal dreissig erwarten, da drei Monate gemeint zu sein scheinen.

***) Hiermit ist versteckt *anapama* „ohne Neigung, Aequinox" angedeutet.

anavama d. h. erhaben heissen“, und mit diesen Worten trieb er sein Ross an, so dass es über den breiten Fluss setzte. Der Bodhisattva stieg nun ab, und während er auf dem silberweissen Ufersand stand, richtete er also das Wort an seinen Gefährten: „Freund Chanda! nimm diesen Schmuck sowie Kanthaka mit und zieh' ab; ich will Mönch werden.“ Als sein treuer Begleiter den Wunsch aussprach, auch Mönch zu werden, wies ihn der Buddha ab mit den Worten: „Nein, das ist dein Beruf nicht, gehe!“ Als er dies zum dritten Male wiederholt und seinen Schmuck und das Ross der Sorge Chanda's anvertraut hatte, dachte er: „diese üppigen Locken geziemen einem Mönche nicht, und ebensowenig würde es sich passen, dass der Bodhisattva sich von einem Anderen die Haare abschneiden liesse; darum werde ich sie selbst mit meinem Schwerte abschneiden.“*) Darauf ergriff er sein Schwert mit der rechten Hand und seinen Haarbusch mit der Linken und so schnitt er sich die Haare so kurz, dass sie nur zwei Finger lang, rechts kräuselnd, das Haupt bedeckten. Sein Leben lang hat sein Haar dieses Mass behalten und der (51) Bart im Verhältnis. Nicht hatte er nötig, sein Haupt- und Barthaar ferner zu kürzen.

Der Bodhisattva nahm den Haarschopf mit dem Kronjuwel und warf ihn hoch in die Luft in dem Gedanken: „Wenn ich bestimmt bin ein Buddha zu werden, dann möge der Schopf in der Luft hängen bleiben; wenn nicht, dann möge er zur Erde niederfallen.“ Der Schopf ging eine Meile hoch in die Luft und

---

*) Kürzer und einigermaassen anders im Lalitavistara: „Der Bodhisattva, welcher einsah, dass üppiges Haar und Mönchtum nicht zu einander passten, schnitt mit seinem Schwerte den Haarschopf ab und warf ihn in die Luft. Zum Zeichen ihrer Ehrfurcht wird er von den Göttern aufgefangen und bis auf den heutigen Tag feiern sie das Ereignis mit einem Fest. Auf derselben Stelle wurde auch ein Heiligtum errichtet, welches bis auf den heutigen Tag bekannt ist als der „Haarbuschauffang“.

blieb da hängen. Indra, der Himmelskönig, der das erkannte, fing den Schopf in einem goldenen Juwelenkästchen auf und stiftete in seinem Paradies das Heiligtum des Kronjuwels. Hierauf bezieht sich der Spruch:

Es schnitt den Haarschmuck, den düftereichen, ab
Das höchste Weltwesen und warf zum Himmel ihn;
Dort fing voll Ehrfurcht ihn der tausendäug'ge Gott
In goldnem Schatzkästchen, der Himmelskönig, auf.

Ferner dachte der Bodhisattva: „Diese Kleider aus feinem Benares-Stoff geziemen sich nicht für einen Mönch.“ Indessen hatte er nichts anderes, um sich darein zu kleiden. Dies bemerkte sein alter Gefährte aus den Zeiten des Buddha Kâçyapa. Er hiess der Erzengel Ghaṭîkâra und fühlte für seinen früheren Genossen eine Freundschaft, welche in den vielen tausend Jahren, die zwischen der Erscheinung eines Buddha und des nächsten verstreichen, durchaus nicht erkaltet war. Als er sah, dass sein Genosse Haus und Habe verlassen, um Mönch zu werden, beschloss er zu ihm zu gehen und ihm zu bringen, wessen ein Mönch bedarf:

Ein Bettelnapf und drei Kleider,
Ein Messer, Nadel und ein Band,
Ein Sieb: das sind die acht Dinge,
Des Bettelmönches einz'ges Gut.

Diese 8 Gegenstände, welche die ganze Ausrüstung eines Mönches ausmachen, brachte der Erzengel dem Bodhisattva.*) Dieser zog das (52) geistliche Gewand

*) Wiederum einigermaassen abweichend im Lalitav.: „Ferner sah der Bodhisattva ein, dass Mönchtum und feine Gewänder aus Benaresstoff nicht mit einander verträglich seien, und dass es gut sein würde, wenn er sich grobe braune Kleidungsstücke anschaffte. Im Bewusstsein, was ihm not thue, sandten die Götter einen Engel in Gestalt eines in grobes Sayett gekleideten Jägers ab. Sofort bot der Prinz dem Jäger seine eigenen Kleider zum Tausche an. Der Tausch wird vollzogen und zwar auf dem Platze, wo jetzt noch das Heiligtum vom „Empfang der groben Gewänder“ steht.

an und befahl dann dem Chanda zu gehen, mit den Worten: „Chanda, bring in meinem Namen den Heilsgruss meinem Vater und meiner Mutter.“ Chanda verbeugte sich tief vor dem Bodhisattva, umwandelte ihn rechts und schied von dannen. Das Ross Kanthaka, welches die Worte gehört hatte, die sein Herr mit Chanda wechselte, war sich bewusst, dass es ihn nie wieder sehen würde. Es konnte den Schmerz nicht überwinden: sein Herz brach und es starb. Nach seinem Tode in das Paradies aufgenommen, wurde es als ein Engel Kanthaka wiedergeboren. Durch den Tod Kanthaka's wurde der Schmerz Chanda's über den Abschied von seinem Herrn verdoppelt, und von Kummer überwältigt, kehrte er bitter weinend in die Stadt zurück.

Nach einer anderen Ueberlieferung*) kam Chanda mit Kanthaka und dem Schmucke des Prinzen nach Kapilavastu zurück. Dort herrschte grosse Betrübnis über das Verschwinden des Prinzen. Man fragte Chanda, ob es vielleicht noch möglich sei, den Bodhisattva zur Rückkehr zu bestimmen, doch er antwortete: „Nein fürwahr, der Prinz lässt sich nicht zurückbringen; er ist zu fest und entschlossen.“ Der Schmuck, den Chanda wieder mitgebracht hatte, wurde zu guter Letzt den Çâkyaprinzen Bhadrika, Mahânâman und Aniruddha**) die Verwandte Siddhârtha's waren, zu Teil. Doch der Schmuck war für Jemand bestimmt, dessen Leib die vollständige Ausrüstung Nârâyaṇa's tragen könnte, und die volle Ausrüstung Nârâyaṇa's konnten Bhadrika und die beiden Anderen nicht tragen. Als nun Niemand den Schmuck zu tragen vermochte, dachte die Matrone Gautamî: „So lange ich diesen Schmuck sehe, wird mein Herz die Glut des Schmerzes fühlen; darum

*) Im Lalitav. p. 282.

**) Sonst, bei den südlichen Buddhisten, stets Anuruddha genannt.

will ich ihn in den Weiher werfen". Sie führte ihren Plan aus, und noch heutigen Tages heisst die Stelle: der Weiher des Schmuckes. Zu der betrübten Frauenschaar, besonders zu Gopâ, spricht Chanda im Namen
(53) des Bodhisattva tröstende Worte. Auch das Ross Kanthaka ermutigt er und versichert es, dass es in Folge seiner guten Werke einmal im Paradies unter den Nymphen sich ergehen werde.*)

Nach der Ueberlieferung war der Bodhisattva 29 Jahre alt, als er aus Kapilavastu auszog.

---

8) Leben als Bettelmönch.

Der Bodhisattva hatte also nun das geistliche Gewand angezogen. Recht glücklich in seinem neuen Stande, verweilte er eine Woche lang in dem Mangohain Anupiyâ bei dem Orte Anupiyâ**) im Lande der Malla's. Darauf zog er weiter und erreichte nach einer Tagereise von 30 Meilen Râjagṛiha, die Hauptstadt von Magadha. Als er dort erschien um von Haus zu Haus zu betteln, geriet die ganze Stadt in Bewegung, als wäre der Gott des Reichtums und Hüter der nördlichen Himmelsgegend in Râjagṛiha oder der Fürst der Titanen***) (Asura) in die Götterstadt eingezogen. Die Wächter

---

*) Ein Zug der nördlichen Ueberlieferung bei Schiefner 243, der im Lalitav. fehlt, stimmt mit dem Bericht der südlichen überein, insofern vom Pferde erzählt wird, dass es bei seiner Rückkehr in die Stadt, als es das Jammern der Frauen hörte, an Herzenskummer gestorben sei.

**) Dem scheint Anupamâ bei Schiefner p 242 zu entsprechen.

***) Bei den südlichen Buddhisten wird gewöhnlich unter ihm Râhu, die personificirte Sonnen- und Mondfinsternis, verstanden. Die entsprechende Erzählung im Lalitav. p 297 hat: Fürst der Götter, Indra (Çakra). Das scheinbar Auffällige der südlichen Ueberlieferung spricht für deren grössere Ursprünglichkeit. Wirklich wird im Lalitav. selbst p 299 auch Râhu, neben Anderen, darunter Indra, genannt.

berichteten dem König, Bimbisâra genannt, was sie gesehen hatten, und sagten: „Majestät, ein Wesen, das so und so aussieht, geht in der Stadt umher um zu betteln; aber ob es ein Mensch ist oder ein unterirdisches Wesen (Nâga) oder ein Genius oder irgend etwas anderes, wissen wir nicht. Der König, der von dem oberen Stock seines Palastes den Grossen Mann*) (54) sah, wurde er von Erstaunen ergriffen und befahl seinen Dienern, hinzugehen und den Fremdling genau zu beobachten. „Wenn es ein Himmlischer ist, fügte er hinzu, „wird er durch die Luft gehen; ist es ein unterirdisches Wesen, dann wird er in die Erde versinken; ist er dahingegen ein Mensch, dann wird er die durch Betteln erlangte Nahrung geniessen."

Mittlerweile hatte der Grosse Mann bettelnderweise einige Nahrung gesammelt, und als er sah, dass es für seinen Lebensunterhalt hinreiche, verliess er die Stadt wieder durch das Thor, durch das er hineingekommen war, setzte sich mit dem Gesicht nach Osten in den Schatten des Pâṇḍava-Berges nieder und begann sein karges Mal zu essen. Das Essen schmeckte ihm so wenig, dass ihm die Brocken wieder aus dem Munde fielen. Eine solche Nahrung, welche er früher nicht einmal angesehen, geschweige denn versucht haben würde, widerstand ihm dermassen, dass er dabei ganz trostlos wurde. Aber er suchte sich zu zwingen und richtete folgende Ermahnung an sich: „Siddhârtha, als du zu Hause, wo so viel Ueppigkeit in Speise und Trank herrschte, einmal ein gut aussehendes und schmackhaftes Gericht gegessen hattest, fiel dein Auge auf einen in Lumpen gekleideten Bettler und du dachtest: Wann werde ich in ähnlicher Kleidung wie dieser mit

---

*) Mahâpurusha ist ein unübersetzbarer Ausdruck, weil *purusha* (Person, Individuum, Mann) auch vom Geiste, vom höchsten Geiste gesagt wird. Einer der gebräuchlichsten Namen von Nârâyaṇa-Vishṇu ist Purushottama, erhabenster der purusha's.

Betteln meinen Unterhalt suchen müssen? Wohlan, die Zeit ist jetzt gekommen, und du hast Haus und Habe verlassen. Warum bist du nun so kleinmütig?" Darauf erlangte er wieder seine gewohnte Ruhe und beendigte sein Mahl.

Die Wächter versäumten nicht, dem Könige zu berichten, was sie gesehen hatten. Sofort eilte Bimbisâra aus der Stadt und begab sich zu dem Bodhisattva, durch dessen Haltung und Benehmen er so eingenommen wurde, dass er ihm Alles, worüber er als König zu verfügen hatte, zum Dienste anbot. Aber der Bodhisattva gab zur Antwort: „König! es ist mir nicht um weltliche Freuden und sündige Genüsse zu thun. Nicht darum bin ich ausgezogen, sondern um nach der allerhöchsten Erkenntnis zu streben." Als der König nach wiederholten Versuchen den Bodhisattva nicht überreden konnte, sagte er: „Es sei so! du wirst, was ich nicht bezweifele, ein Buddha werden; doch erweise mir dann die Gunst, (55) in *der* Eigenschaft mein Reich zuerst mit deinem Besuche zu beehren." Und der Bodhisattva gelobte solches zu thun.*)

Die nördliche Ueberlieferung berichtet über diese denkwürdige Begegnung und das, was dem Auftreten des Bodhisattva in Râjagṛiha vorausging, Folgendes. Nachdem er das Mönchsgewand angelegt hatte, richtete er seine Schritte zuerst nach der Klause der Brahmanin Çâkî, welche ihn gastfrei aufnahm. Darauf genoss er die Gastfreundschaft der brahmanischen Einsiedlerin Padmâ, dann die des grossen Weisen Raivata; zuletzt die von Jemand, dessen Name unbestimmt

---

*) Die Begegnung zwischen Bimbisâra und dem Bodhisattva wird ausführlicher in einer anderen Quelle (Pabbajjâsutta und Aṭṭhakathâ) beschrieben, auf die in der Einleitung zu den Jâtaka's ausdrücklich verwiesen wird. Vermutlich liegt die ausführliche Redaction Bigandet 1, 69 zu Grunde; vergleiche auch Hardy *Manual* p 164.

ist. So weiterziehend erreichte er Vaiçâlî, eine ihrer Wohlhabenheit wegen berühmte Stadt, welche in unserer Geschichte noch häufig vorkommen wird. In dieser Stadt wohnte ein gewisser Sophist, Ârâla Kâlâma genannt. Der Mann hatte dreihundert Schüler und stand an der Spitze einer ziemlich zahlreichen nihilistischen Gemeinde. Seine Lehre, die hauptsächlich für Jünglinge aus vornehmen Häusern berechnet war, zeichnete sich durch besondere Bequemlichkeit aus, so dass man dieselbe bei einiger Anlage sehr schnell erlernen konnte. Bei diesem Lehrer meldete sich der Bodhisattva als Schüler und Ârâla Kâlâma willigte in die Bitte ein mit den Worten: „Gut, Gautama*), studire meine Tugendlehre, in welcher ein vornehmer junger Mann es mit wenig Mühe weit bringen kann.“ Der Bodhisattva hatte Lust, Eifer und Verstand, so dass er in der That in sehr kurzer Zeit die Lehre gefasst hatte. Als der Sophist die Ueberzeugung erlangt hatte, dass sein Schüler ebensoviel wisse wie er selbst, bot er ihm wohlwollend an, mit ihm gemeinschaftlich der Gemeinde vor zu stehen. Das Anerbieten wurde angenommen. Aber es dauerte nicht lange, da begriff der Bodhisattva, dass die Lehre Ârâla's nicht zur Erlösung führe. (56) Darum verliess er Vaiçâlî und zog über den Ganges nach dem Reiche Magadha. Nachdem er eine Zeit lang umher gewandert war, hielt er sich in der Nähe Râjagṛiha's beim Berge Pâṇḍava auf. Als er früh Morgens in seiner groben Kutte und mit dem Bettelnapf in der Hand zu betteln in die Stadt gegangen war, lenkte das Gefällige seines Aeusseren, seines Ganges und Benehmens, die Be-

*) Hier finden wir das erste Beispiel einer durchgehenden Regel im Lalitav., nämlich dass der Bodhisattva nach seiner Mönchwerdung von allerlei Leuten, welche ihm zum ersten Male begegnen und so zwar wissen, was er ist, aber nicht wer er ist, mit Gautama angeredet wird. Auf diesen Punkt werden wir im zweiten Capitel zurückkommen.

scheidenheit und Würde seines Auftretens so sehr Aller Aufmerksamkeit auf ihn, dass die Einwohner in ihrem Erstaunen sich fragten, was für ein höheres Wesen er wohl sein möchte. König Bimbisâra sah den Mönch von der Höhe seiner Burg und sandte Wächter ab, um ihm auf seinen Gängen zu folgen. Als die Agenten die Nachricht brachten, dass der Fremdling sich bei dem Pâṇḍavaberge aufhalte, zog der König mit grossem Gefolge aus der Stadt. Zu dem Mönch gekommen, warf er sich ehrerbietig vor dessen Füssen in den Staub und bot ihm die Hälfte seines Reiches an. Der Bodhisattva lehnt sie ab; ihn, der Haus und Habe verlassen, um Seelenfrieden zu suchen, kann keine Herrschaft reizen. Bei dem Gedanken, dass Jemand so jung und so schön den Entbehrungen des Mönchslebens unterliegen solle, konnte der König ein Gefühl des Mitleids nicht unterdrücken und sagte abermals: „Bleib bei mir; Alles was die Sinne entzücken und das Herz bezaubern kann, will ich dir geben.“ Unter Dankbezeugungen weist der Bodhisattva das wohlwollende Anerbieten ab; es verlangt ihn nicht nach den eiteln Genüssen, die vorübergehen wie die Wolken und unbeständig sind wie der Wind; die unersättlichen Durst erregen und doch nicht im Stande sind, ihn zu stillen, wie das Salzwasser demjenigen, der es trinkt, nur den Durst vermehrt. Nachdem er ausgesprochen, fragte ihn der König, von wannen er komme und wo seine Eltern seien. „König“, lautete die Antwort, „ich bin aus Kapilavastu, der blühenden Hauptstadt der Çâkya's. Mein Vater ist Çuddhodana. Um der Tugend nachzustreben habe ich den geistlichen Stand ergriffen.“ Bimbisâra dringt nicht weiter auf ihn ein, sondern bittet nur den Bodhisattva, nach Erlangung des Buddhatums Magadha zu besuchen, und kehrt dann mit dem allerehrerbietigsten Grusse in die Stadt zurück.

Der Bodhisattva nahm seine Wanderung durch

das Land Magadha wieder auf und (57) kam nach Verlauf einiger Zeit zu den Lehrern Ârâla Kâlâma und Udraka*), Râma's Sohn, und übte sich unter ihnen in verschiedenen Graden abstrakter Speculation. Er spürte bald, dass diese Art von Askese nicht der richtige Weg zur wahren Erkenntnis wäre und vollständig befriedige.**) In Anbetracht seiner Absicht die grosse Askese zu beginnen, um Göttern und Menschen seine unerschütterliche Kraft zu zeigen, machte er sich nach Uruvilvâ***) auf. Da ihm dies ein angenehmer Aufenthaltsort zu sein schien, liess er sich dort nieder und begann die grosse Askese.

An diesem Orte war es, wo die Fünf mit Kauṇḍinya an der Spitze, von denen bei Gelegenheit der Prophezeihung kurz nach der Geburt des Prinzen gesprochen wurde, den Bodhisattva trafen.†) Es waren ausser

---

*) Im Lalitav. Rudraka, doch das ist zufolge der Tibetanischen Form unrichtig; Schiefner p. 313. Ârâla heisst im Pali Alâra. Das erste Wort wird eigentlich *ârâḍa* geschrieben; aber das *ḍ* klingt beinahe wie unser *l*. — Wir folgen hier der südl. Ueberlieferung.

**) Nach dem Lalitav. wohnte Udraka (Rudraka) zu Râjagṛiha. Im Gegensatze zu Ârâla von Vaiçâlî wird er uns als ein Volkslehrer beschrieben. Er hatte nicht weniger als 700 Schüler und stand an der Spitze einer ausgebreiteten Gemeinde, welcher er eine Lehre vortrug, die zum Princip „das Nicht-Bewusste und doch nicht Unbewusste" hatte. Er hatte viel Zulauf aus dem Volke und genoss selbst eines gewissen Rufes bei den Gelehrten. Beides hatte er vermutlich der vollständigen Unverständlichkeit seiner Dogmatik zu verdanken. Er war stark in künstlichen und ziemlich complicirten Meditationsvorschriften und hatte unverkennbare Rednergabe. Es war daher auch vor allem seine Homiletik, derentwegen der Bodhisattva seinen Unterricht suchte. Als es sich bald herausstellte, dass der Schüler ebensoviel wusste, als der Meister, trug letzterer dem jungen Mönche an, gemeinschaftlich die Herde der Anhänger zu hüten. Das geschah.

***) Im Pali Uruvelâ.

†) Nach der nördlichen Ueberlieferung waren die Fünf, gewöhnlich die „gepriesene Fünfzahl" genannt, in der Lehre

Kauṇḍinya: Açvajit, Vâshpa, Mahânâman und Bhadrika.*)

(58) 9) Zeit der Askese zu Uruvilvâ, Ereignis an der Nairañjanâ.

Sechs Jahre vergingen so, während der Bodhisattva sich den abstractesten und tiefsinnigsten Betrachtungen hingab. Er fasste damals den Entschluss, sich eine schwere Busse aufzuerlegen. Diese bestand in so strengem Fasten, dass er nicht mehr zum Lebensunterhalte gebrauchte, als ein Korn Sesamum oder Reis. Endlich versagte er sich selbst dieses Bisschen Nahrung. Zum Glücke führten ihm die Engel durch die Poren seines Leibes Stärkung zu. In Folge des Fastens wurde sein Körper so mager, dass die Goldfarbe seiner Haut in Schwarz überging und die 32 Zeichen des Grossen Mannes unsichtbar wurden.**)

von Udraka, Râma's Sohn. Als sie sahen, dass Gautama sich ohne Mühe das angeeignet habe, womit sie sich so lange und ziemlich vergebens gequält hatten, und sich überzeugten, dass er ein grosser Meister werden würde, beschlossen sie, als Gautama unbefriedigt Udraka verliess, seinem Beispiel zu folgen und und seine Anhänger zu werden. Sie zogen mit ihm nach Gayâ und von dort nach Uruvilvâ. Etwas anders bei Schiefner p 243.

*) Im Pali Assaji, Vappa, Mahânâma und Bhaddiya; Hardy *Manual* p. 165. In der Einleitung zu den Jâtaka's fehlen die Namen, wahrscheinlich mit Absicht, weil Mahânâman und Bhadrika in den heiligen Schriften der Buddhisten eine ganz andere Rolle spielen und erst später bekehrt sein sollen, wie seiner Zeit mitgeteilt werden wird. Dass sie Çâkya's waren, zeigte sich oben bei Gelegenheit von Chanda's Rückkehr.

**) Die Ueberlieferung meldet nicht, wann dieses Ereignis stattfand. Auch ohne Hülfe der Ueberlieferung wird man annehmen können, dass es gegen den kürzesten Tag gewesen sein muss. Die Erklärung der 32 Kennzeichen des Mahâpurusha, sonst Purushottama genannt, worauf wir später zurückkommen werden, findet sich in Senart's trefflichem Werke: Essai sur la légende de Buddha p. 107 fgg.

An einem Tage, als er sich mit eingehaltenem Atem in Meditation vertiefte, fühlte er so heftige Schmerzen, dass er ohnmächtig wurde und auf dem Spazierplatze zusammenbrach. Da riefen einige Götter: „Der Mönch Gautama ist tot“; andere: „Das ist so der Wandel der Hochwürdigen“. Diejenigen, welche glaubten, dass er tot sei, teilten die traurige Nachricht dem Könige Çuddhodana mit. „Ist mein Sohn gestorben, nachdem er das Buddhatum erreicht hatte, oder nicht?“ fragte der König. „„Er hat es nicht so weit bringen können“, antworteten sie, „er ist auf der Stelle, wo er sich in Nachdenken vertiefte, tot niedergefallen.““ Der König weigerte sich, dem Glauben zu schenken, indem er sagte: „Das glaube ich nicht; mein Sohn wird nicht eher sterben, als bis er die Erweckung in der Erkenntnis erreicht hat.“ Nach den Gründen seines Zweifels gefragt, erklärte er der Nachricht nicht glauben zu können auf Grund der Wunder, welche er selbst bei der Begegnung zwischen dem alten Einsiedler Devala und dem Kinde und später unter dem Jambûbaume gesehen hatte.

Der Bodhisattva erwachte inzwischen nach einer Weile aus seiner Ohnmacht und stand auf. Die Götter unterliessen nicht, dies Çuddhodana mitzuteilen, welcher sagte: „Ich wusste wohl, dass mein Sohn nicht sterben konnte.“

(59) Andere erzählen*), dass der Bodhisattva, nachdem er sechs Jahre lang schwere Askese**) geübt hatte, sich einem so angestrengten Nachsinnen hingab, dass das Atemholen stockte. Einige Götter meinten, dass er am Endziele seines Lebens angelangt sei; doch andere widersprachen und sagten, dass dies nur der Zustand der Beschaulichkeit des Hochwürdigen sei, und in einem Liede sprachen sie die Hoffnung aus,

---

*) Im Lalitav. p. 314 fgg.

**) Das Wort für Askese *tapas* bedeutet auch, und zwar ursprünglich, Glut.

dass Siddhârtha (d. h. er, der sein Endziel erreicht hat) nicht zum Unglücke für die ganze Welt sterben werde, bevor er seine Aufgabe vollbracht habe. Diejenigen, welche den Prinzen tot wähnten, brachten die Nachricht davon der Königin Mâyâ im Paradies. Die traurige Mutter begab sich nun, umgeben von himmlischen Nymphen, um Mitternacht nach dem Ufer der Nairañjanâ und brach beim Anblick ihres einzigen Sohnes, den sie nunmehr tot wähnte, in Seufzer und Thränen aus. Beim Ertönen des von ihr angestimmten Klageliedes wurde der Bodhisattva wach und fragte, wer da so weine und jammere. Darauf antwortete Mâyâ: „Ich bin es, die dich zehn Monate lang wie einen Blitzstrahl in meinem Schoosse getragen hat. Der Bodhisattva tröstete sie und sie kehrte wieder beruhigt in das Paradies zurück.

All' das strenge Fasten, das Gautama während sechs Jahren beobachtet hatte, ergab sich nunmehr als Zeitvergeudung. Er sah ein, dass eine solche Busse durchaus nicht zur höchsten Erkenntnis führe*), und nahm von da an kräftigere Kost zu sich, welche er sich durch Betteln in den benachbarten Dörfern und Ortschaften verschaffte. Da kamen die 32 Zeichen allmählich wieder an seinem Leibe zum Vorschein, und die Farbe seiner Haut wurde wieder goldgelb. Die Fünf verloren inzwischen ihr Vertrauen in ihn; denn, dachten sie, wenn er mit all seiner Selbstpeinigung während sechs Jahren die Allwissenheit nicht erreichte, wird er dann bei der Lebensweise, welche er nunmehr befolgt, (60) dazu im Stande sein? Sie

*) Hardy *Manual* p. 187 sagt, dass der Buddha später die Priester vor zwei Dingen warnte: Vor bösen Begierden und vor Kasteiungen des Leibes, welche von (brahmanischen) Asketen ausgeübt werden. Die Zufügung von „brahmanischen“ ist unpassend, weil in den heiligen Schriften der Buddhisten Brahmanen und Asketen immer einen Gegensatz bilden.

betrachteten ihn wie Jemand, welcher sich der Ueppigkeit hingäbe und durch Ueberanstrengung verrückt worden sei, und weil es thöricht sei, von einem solchen nützliche Lehre zu erwarten, beschlossen sie, ihn zu verlassen. Sie gingen dann fort und langten nach Zurücklegung von 18 Yojana im Ṛishipatana, beim Gazellenpark (Mṛigadâva) nicht weit von Benares an.

Zu dieser Zeit lebte in Uruvilvâ eine gewisse Sujâtâ, Tochter eines Herzogs zu Herzogenweiler (Senâninigama).*) Im heiratsfähigen Alter angelangt, hatte sie bei einem Banianbaume die Bitte um einen guten Ehegemahl gethan und das Gelübde abgelegt, jedes Jahr eine kostbare Gabe darzubringen, wenn sie einen Mann aus ihrem Stande und als erstes Kind einen Sohn bekommen sollte. Ihr Gebet wurde erhört.

Zur Zeit als die sechsjährige Askese des Bodhisattva zu Ende war, am Vollmondtage des Monates Vaiçâkha (jetzt April-Mai) war Sujâtâ eben beschäftigt, Anstalten für die von ihr gelobte Darbringung zu treffen. Sie ging dabei so zu Werke: Nachdem sie erst tausend Kühe in einem Süssholzbusch hatte weiden lassen, gab sie deren Milch fünfhundert Kühen; die Milch dieser diente wiederum zur Fütterung von 250 Kühen, und so ging es weiter, bis acht Kühe mit der Milch von sechszehn Kühen gefüttert wurden. Auf diese Weise erhielt sie eine sehr dicke süsse und kräftige Milch. Als sie an besagtem Vollmondtag des Vaiçâkha früh morgens ihre Darbringung verrichten wollte, stand sie mit Anbruch des Tages auf,

*) In der nördlichen Ueberlieferung heisst sie die Tochter des Dorfhauptmannes Nandika, und ausser ihr werden genannt Balâ, Balaguptâ, Priyâ, Supriyâ, Vijayasenâ, Atimuktakamalâ, Sundarî, Kumbhakârî, Uluvillikâ (dialectische Aussprache von Uruvilvikâ) und Jâṭilikâ.

um die acht Kühe melken zu lassen. Die Kälber wurden in einiger Entfernung gehalten und neue Melkkübel unter die Euter gestellt. Kaum hatte sie dies gethan, als die Milch von selbst in dicken Strahlen floss. Beim Anblick dieses Wunders goss Sujâtâ eigenhändig die Milch in ein schönes Fass, zündete selbst Feuer an und begann (61) zu kochen. Während des Kochens stiegen sehr grosse Blasen auf, die sich alle rechtsum drehten, ohne dass ein einzig Tröpfchen verloren ging. Auch stieg nicht der mindeste Rauch aus dem Ofen auf. Bei dieser Gelegenheit kamen auch die Götter der vier Himmelsgegenden, um auf den Ofen*) Acht zu haben: Der grosse Brahma hielt den Sonnenschirm auf; Indra brachte Brennholz herbei, um das Feuer am Brennen zu erhalten. Die Götter nahmen den an einen Stock befestigten grossen Bienenkorb, der die Nahrungssäfte aller Götter und Menschen in den vier Weltteilen und 2000 Inseln befasst, pressten den Honigfladen aus und warfen den Honig in die Milch. Zu anderen Zeiten warfen die Götter den Lebenssaft in kleinen Bisschen hinzu, aber am Tage der vollkommenen Erleuchtung und an dem der gänzlichen Erlöschung lassen sie den nährenden Saft mit einem Male in den Topf fallen. Voller Erstaunen, an einem Tage so viele Wunder zu sehen, rief Sujâtâ ihre Dienerin Pûrṇâ und sprach: „Beste Pûrṇâ! die Götter sind uns heute besonders günstig. So ein Wunder, wie heute geschehen, habe ich mein Leben lang noch nicht gesehen. Geh schnell nach der geweihten Stelle und halte Wacht!“ „„Gut Herrin!““ sagte die Dienerin und eilte so schnell sie konnte nach dem heiligen Baume.

---

*) Eines der Worte für Kamin, Ofen, Schmiede ist im Sanskrit *açmanta*, im Grunde dasselbe wie *açman* Stein, Himmel, Persisch *açman* Himmel, Griechisch *ἀκμῶν* Ambos; verwandt ist unser Hammer, Himmel.

Am selben Tage hatte der Bodhisattva fünf Traumgesichte, wie in der That alle Buddha's am Tage vor dem Vollmond des Vaiçâkha gleiche Träume sehen: 1) die Erde war sein Ruhebett und der Himâlaya sein Kopfkissen; die rechte Hand ruhte auf dem westlichen, die Linke auf dem östlichen und seine Füsse auf dem südlichen Ocean; 2) aus seinem Nabel schoss ein Pfeil auf und berührte das Himmelsgewölbe*); 3) weissliche Würmer krochen von unten herauf zu seinen Knien und bedeckten seine Beine; 4) verschiedenfarbige Vögel flogen aus allen Himmelsgegenden herbei und nahmen, in seine Nähe gekommen, goldene Farbe an; 5) er watete durch (62) einen Berg von Schmutz, ohne auch nur im Geringsten davon besudelt zu werden. Aus diesen Träumen schloss er, dass er noch an demselben Tage Buddha werden würde. Sobald die Nacht vorüber war, wusch und kleidete er sich, und machte sich früh morgens auf um zu betteln. Sein Weg führte an dem bewussten Banianbaume vorbei. Er setzte sich unter ihm nieder, wobei er den ganzen Baum in den Glanz hüllte, der von ihm ausstrahlte. Während er dort mit dem Antlitz nach Osten gekehrt sass und die Strahlen, welche von ihm ausgingen, den Baum einhüllten, nahte Pûrṇâ sich der Stelle. Durch die glänzende Erscheinung, welche ihre Blicke traf, in den Glauben versetzt, dass der Genius des Baumes niedergestiegen sei, um eigenhändig ihre Darbringung in Empfang zu nehmen, eilte sie erregt zu ihrer Herrin zurück und erzählte, was sie gesehen hatte. Sujâtâ war über das, was sie hörte, so entzückt, dass sie von dem Tage ihre Dienerin zur ältesten Tochter annahm und sie ihrem neuen Stande gemäss kleidete.

Es gehört sich nun einmal so, dass derjenige,

---

*) Man kann den absichtlich doppelsinnigen Ausdruck übersetzen: schoss ein Çararied auf.

welcher im Begriffe steht, das Buddhatum zu erlangen, an demselben Tage eine sehr kostbare goldene Schüssel bekommt. So kam Sujâtâ auf die Idee, die Milchspeise in einer goldenen Schüssel aufzutischen. Wie gedacht, so gethan. Beim Umgiessen glitt die gekochte Milch in die Schüssel, so glatt, wie Wasser von einem Lotusblatt abfliesst, ohne eine Spur zurückzulassen. Nachdem sie die Schüssel mit einer anderen, ebenfalls goldenen zugedeckt, darauf das Ganze in Leinwand eingeschlagen und sich selbst in ihr Prunkgewand gehüllt hatte, nahm sie die Schüssel auf ihren Kopf und begab sich mit grossem Anstand nach dem Banianbaum. Sobald sie dort den Bodhisattva gewahrte, war sie sehr erfreut, und in der Meinung, dass er der Genius des Baumes sei, ging sie geneigten Hauptes auf ihn zu. Nachdem sie die Schüssel, die sie von ihrem Kopfe abgesetzt hatte, geöffnet, nahm sie ein goldenes Gefäss mit Wasser und ging damit zum Bodhisattva. In dem Augenblick verschwand plötzlich der irdene Napf, welchen der Bodhisattva von dem Erzengel Ghaṭîkâra erhalten und so lange Zeit immer mit sich (63) geführt hatte. Als er den Napf vermisste, streckte er die rechte Hand aus und bediente sich zum Waschen des wohlriechenden Wassers, während Sujâtâ bereit stand, ihm die gekochte Milch zu überreichen. Der grosse Mann sah sie an. Sie merkte es und verneigte sich ehrerbietig mit den Worten: „Herr, erweist mir die Gunst, das, was ich Euch anbiete, anzunehmen, bevor Ihr weitergeht. Möge Euer Wunsch erfüllt werden, wie der meine es ist.“ Darauf entfernte sie sich unter Zurücklassung der goldenen Schüssel, für die sie eine Gleichgültigkeit an den Tag legte, als ob es ein welkes Baumblatt sei.

Auch der Bodhisattva stand von seinem Sitze auf und, den Baum rechtsumwandelnd, richtete er mit der goldenen Schüssel in der Hand seine Schritte nach dem Ufer der Nairañjanâ und zwar nach der Stelle,

wo verschiedene tausende von Buddha's an dem Tage, an dem sie das grosse Licht der Erkenntnis erlangt, ein Bad genommen hatten.*) An dieser Stelle — sie wird feste Furt genannt — begab sich der Bodhisattva, nachdem er die Schüssel auf das Ufer gestellt hatte, in's Wasser.**) Nach dem Bade zog er das Gewand eines Grossmeisters (Arhant), welches viele tausende von Buddha's getragen haben, an, begann aus dem Honig- und Milch-Gericht 49 Ballen, so gross wie eine kugelrunde Palmfrucht, zu machen und ass es beinah ohne Wasser ganz. Die Nahrung musste nämlich für die Zeit von sieben Wochen langen, welche er auf dem Throne unter dem Bodhibaume***) sitzen sollte, nachdem er Buddha geworden war. Denn während dieser ganzen Zeit sollte er sonst keine Nahrung bekommen und es sollte ihm die Zeit fehlen sich zu baden, den Mund auszuspülen und seine Notdurft zu verrichten, weil er alle jene Zeit in der Wonne der Meditation, des Weges und des Resultates (der Wahrheit) schweben sollte.

Als er mit dem Essen fertig war, nahm er die goldene Schüssel und warf (64) sie mit den Worten in den Strom: „Wenn es mir heute gelingen wird Buddha zu werden, so möge diese Schüssel stromaufwärts schwimmen, aber im entgegengesetzten Falle stromabwärts.“ Da teilte die Schüssel die Fluten nach der Mitte des Flusses hin, von wo sie mit der Schnellig-

---

*) Jetzt heisst der Fluss, woran Gayâ liegt, Nilajjan oder Lilajjan. Der Name ist in Pali zu Nerañjarâ entstellt, in den Werken der nördlichen Buddhisten findet man sowohl Nairañjanâ als Nirañjanâ.

**) Ein Bad oder eine Taufe ist ein unentbehrlicher Bestandteil jeder Weihe.

***) d. h. der Baum der Erweckung, der Erkenntnis; identificirt mit dem heiligen Feigenbaum oder Pîpal, ficus religiosa, nicht zu verwechseln mit dem Banianbaum, ficus indica. Bei europäischen Autoren ist auch die Bezeichnung Bobaum nicht ungewöhnlich.

keit eines laufenden Pferdes einen Abstand von 80 Fuss stromaufwärts schoss, um in einem Strudel zu versinken, darnach in der Wohnung des Königs der Unterwelt, Kâla, anzugelangen, dort gegen die Essschüsseln der drei letzten Buddha's mit lautem Klingen anzustossen und sich als die unterste der Drei aufzustellen. Als Kâla den Lärm hörte, sagte er: „Gestern ist ein Buddha erstanden und heute wieder einer" und unterliess nicht, Loblieder von einigen hundert Strophen anzustimmen.*) Unterdessen machte der Bodhisattva in einem Wald von hohen Sâl-Bäumen, welcher in voller Blüte prangte, an dem Ufer des Flusses seinen täglichen Spaziergang und schritt gegen Abend zur Zeit, wann die Blüten sich von den Stielen lösen, auf einem breiten, von den Göttern bereiteten Wege, wie ein Löwe in voller Kraft vorwärts in der Richtung nach dem Baume der Erkenntnis. Die Erdgeister, Kobolde (Yaksha's) und ihresgleichen ehrten ihn mit himmlischen Wohlgerüchen und Blumen; die himmlischen Chöre liessen ihre Harmonien hören; mit einem Worte: das ganze Weltall war ein Duft, ein Kranz, ein Loblied. Während der Grosse Mann daherschritt, begegnete ihm Jemand, der Gras geholt hatte. Der Mann, welcher erriet, was im Gemüte des Bodhisattva vorging und wessen er bedürfe, gab ihm acht handvoll Gras. Nach Annahme dieser Gabe bestieg der Bodhisattva den Thron beim Baum der Erkenntnis, und zwar auf der Südseite mit dem Antlitz nach Norden. Augenblicklich senkte der südliche Horizont**) sich so in die Tiefe, dass er sozusagen den untersten

*) Ein Tag ist für die Bewohner der Elysischen Gefilde gleich dem Zeitraum, welcher zwischen zwei Buddha's buddhântaram verstreicht. Die Hindus nennen ihn manvautara, Zwischenzeit zwischen zwei Manu's. In Prosa und eigentlich bedeuten die Worte „Zeit zwischen zwei Erwachungen" und „zwischen zwei Dämmerungen".

**) Im Original *cakkavâla*.

Stock der Hölle erreichte, während der nördliche Horizont gleichsam zur Spitze (65) des Himmels stieg. Der Bodhisattva sah ein, dass dort nicht der Ort sei, die vollkommene Erkenntnis zu erlangen, und schritt in der Richtung der Sonne herum nach Westen, sodass er mit dem Gesicht nach Osten kam. Da senkte sich der westliche Horizont so in die Tiefe, dass er sozusagen den untersten Stock der Hölle erreichte, während der östliche Horizont gleichsam zur Spitze des Himmels stieg. Auf welchen Punkt der Peripherie er sich stellte, der Erdkreis schien ihm geneigt wie ein riesiges Wagenrad, das an einer Nabe befestigt ist. Der Bodhisattva, der einsah, dass auch dort nicht der Ort sei, die vollkommene Erkenntnis zu erlangen, ging nun nach Norden und sah südwärts. Sofort wiederholte sich dieselbe Erscheinung. Nun ist der Osten der Punkt, wo alle Buddha's ihren Thron hatten: das wankt nicht, das verändert sich nicht. Als der Grosse Mann einsah, dass dort der Ort sei, wo alle Buddha's unveränderlich und stets die Hülle ihre Unreinheit abgelegt hatten, fasste er die Grasbündel, die er bekommen, an der Spitze und breitete sie aus, und siehe! sofort kam ein Thron von 14 Fuss Höhe zum Vorschein, worüber die Bündel Gras eine schöne zierliche Decke bildeten, dass der geschickteste Maler oder Weber nicht im Stande gewesen wäre, sie schöner zu machen.

Der Bodhisattva stellte sich nun mit dem Rücken nach dem Baumstamm und mit dem Gesichte nach Osten und sprach mit fester Stimme: „So möge Haut, Sehnen und Knochen verdorren, des Leibes Fleisch und Blut vertrocknen; ohne die vollkommene Erkenntnis erreicht zu haben, werde ich nicht von diesem Throne aufstehen.“ Und so setzte er sich mit gekreuzten Beinen auf den Thron, welchen die vereinte Macht von zahllosen Blitzstrahlen nicht hätte erschüttern können.

Einige Ueberlieferungen*) melden auch, dass in
der Nacht, in welcher der Bodhisattva sich aufmachte
die höchste Erkenntnis zu erreichen, der Erzengel
Vaçavartin, welcher über die Sphäre zahlloser Lichter
die Herrschaft führt, die himmlische Schar aufrief,
um den Bodhisattva, welcher nun den unerschütterlichen
Entschluss gefasst hatte, die Heerscharen des Teu-
fels zu schlagen und alle Creaturen zu erlösen, Ehr-
erbietung zu erweisen. Darauf breitete der Erz- (66)
engel sich über seine Sphäre aus, welche mit Millio-
nen flackernder Sterne, den Wohnungen der ver-
gangenen Buddha's, wie besäet war. Unterdessen
machten sich 16 Engel auf, um bei dem Sitzplatze
unter dem Baume der Erkenntnis Wacht zu halten
und ihn aufs prächtigste zu schmücken. Auch die
vier Genien des Baumes blieben in ihrer Ehrfurchts-
bezeugung nicht zurück. Während nun der Bodhi-
sattva in voller Majestät auf den Baum zuschritt,
verschwand plötzlich alles Leid, alles Unheil und alle
Bosheit von dem Weltrund und wurden die zahllosen
Heerscharen am Firmamente durch den alles über-
wältigenden Glanz, welcher von dem Bodhisattva aus-
strahlte, verdunkelt. Selbst bis in die Tiefen der
Erde drang der Glanz durch und Kâlika (d. h. der
dunkele, düstere), der Fürst der Unterwelt, hob einen
Lobgesang zu Ehren des grossen Lichtes an, worauf
seine Gemahlin, Suvarṇaprabhâsâ (d. i. Goldschein)
mit einem grossen Geleite von Nymphen unter Ge-
sang und Saitenspiel den vorwärtsschreitenden Bodhi-
sattva mit Juwelenblumen bestreute. Unterdessen hatte
sich der Bodhisattva dem Baume genähert und nahm
unter den Jubelrufen und Ehrfurchtsbezeugungen un-
zähliger anderer Bodhisattva's, von denen einige wie
die Strahlen der Sonne, andere wie Kometen und
Meteore glänzten, seinen Thron ein.

*) Im Lalitav. 342.

10) Kampf und Triumph.

Sowie der Bodhisattva den Thron bestiegen hatte, dachte Mâra, der (böse) Engel, bei sich: „Prinz Siddhârtha will die Grenzen meines Reiches überschreiten, aber ich werde ihn daran hindern.“ Sofort ging er zu seinem Heere, teilte mit, was vorgehe, liess den Aufruf zum Streite erschallen und zog mit seinen Banden aus. Sowohl vorne als zur Rechten und Linken des Anführers dehnte sich das unabsehbare Heer von Teufeln 12 Meilen aus, über ihm 9 Meilen und hinter ihm bis zum äussersten Horizont. Den Lärm dieser entsetzlichen Menge, der donnerte, als käme es von der berstenden Erde, konnte man auf tausend Meilen Entfernung hören. Mâra, der (böse) Engel, ritt auf einem Elephanten, Girimekhala *) ge- (67) nannt, welcher anderthalbhundert Meilen mass. In den tausend Armen, die der Geist der Finsternis sich durch seine Zauberkunst gemacht hatte, hielt er allerlei Waffengerät. In seinem Gefolge waren keine zwei Personen, welche dieselben Waffen gehabt hätten. Sich in allerlei Farben und allerlei Gestalten zeigend, kamen sie auf den Grossen Mann zu, indem sie sich wie rollende Wolken über ihm ausbreiteten.

Unterdessen lobsangen die Himmlischen dem Bodhisattva. Indra, der Himmelskönig, blies auf dem Muschelhorn, welches 120 Fuss lang ist und die Eigenschaft besitzt, dass es, einmal mit Wind gefüllt, einen Ton von sich giebt, der vier Monate in einem Stücke anhält. Mahâkâla, der Beherrscher der Unterwelt, recitirte ein Loblied, das mehr denn hundert Strophen lang war, und der grosse Brahma hielt den weissen Sonnenschirm auf. Als aber das feindliche Heer allmählich näher auf den Thron zurückte, ver-

---

*) d. h. Berggürtel oder von Bergen umgürtet.

mochte keiner der Götter Stand zu halten, und es wichen alle zurück. Der Fürst der unterirdischen Regionen, Kâla, sank 500 Meilen tief in die Erde, wo er in der Wohnung Mañjerika mit vor das Gesicht gehaltenen Händen niederstürzte. Indra lief mit der Posaune auf dem Rücken bis zum äussersten Ende des Horizontes, und der grosse Brahma liess den weissen Sonnenschirm oben auf dem Gipfel des Erdenrundes im Stich und ging nach seiner Wohnung. Kurzum, nicht ein einziger Himmelsbewohner hielt Stand und der Grosse Mann blieb allein sitzen. Da rief Mâra seinen Kriegsknechten zu: „Kinder, es giebt keinen Menschen, welcher dem Siddhârtha, Çuddhodana's Sohne, gleichkäme. Wir werden ihn von vorne nicht mit Erfolg angreifen können, lasst es uns von hinten versuchen.“ Der Grosse Mann gewahrte, dass er vorne und zu beiden Seiten ungedeckt war, da alle Himmelsbewohner die Flucht ergriffen hatten. Als er nun sah, dass sich das Teufelsheer von der Nordseite über ihm ausbreitete, dachte er: „die ganze Menge giebt sich die grösste Mühe, um mich zu überwältigen, der ich ganz allein stehe und keine Eltern, Brüder und Verwandte habe, die mich beschützen könnten. Aber ich besitze die 10 Vollkommenheiten*), die mir stets zu Diensten stehen. (68) Ich werde daher die Vollkommenheiten zu meinem Schild machen und damit kämpfend werde ich die Heeresmacht vernichten können.“ Und so blieb er sitzen, sich die 10 Vollkommenheiten vergegenwärtigend.

Nur erregte der Geist der Finsternis ein Heer von Winden, um den Bodhisattva von seinem Throne zu drängen. Mit einem Male stürmten aus allen Himmelsgegenden Winde herbei, welche die gewaltigsten Berggipfel spalteten, Bäume und Sträucher in den Wäldern entwurzelten und nah und fern in Dörfern und Flecken

*) oder vollkommenen Tugenden: *pâramî.*

Verwüstungen anrichteten, ohne indessen im Stande zu sein, auch nur einen Zipfel von des Bodhisattva Gewande zu bewegen, weil sie durch seinen reinen Glanz alle Kraft in seiner Nähe verloren.

Darauf versuchte der Böse ihn durch Uebergiessen mit Wasser zu töten und erregte eine Sündflut. Aus den Wolken, welche in dichten Reihen übereinander gelagert waren, ergoss sich ein so heftiger Regen, dass die Erde riss und das Wasser bis zu den Spitzen der Bäume stieg, ohne dass indessen das Kleid des Grossen Mannes durch einen einzigen Tropfen befeuchtet wurde. Darauf fiel ein Regen von Steinen*); riesige Felsspitzen flogen dampfend und glühend durch die Luft; doch sie fielen vor den Füssen des Bodhisattva als himmlische Blumenkränze nieder.**) Nicht anders ging es mit dem Regen von Schwertern, Messern, Speeren und anderem Waffengeräte, welcher nun folgte. Desgleichen mit einem Regen von glühenden Kohlen. Ein Regen von heisser Asche fiel vor den Füssen***) des Grossen Mannes in Form von Sandelpulver nieder. Ein Regen von glühendem Sande und ein darauf folgender von Schlamm hatte keine andere Folge, als dass die Sandkörner sich in Blumen und der Schlamm in Salben verwandelte. Endlich rief Mâra eine dichte Finsternis hervor. Doch kaum hatte dieselbe in der Form einer dichten Truppe aus einem grösseren Heere den Bodhisattva erreicht, als sie, wie durch die Strahlen der Sonne vertrieben, verschwand†)

---

*) Die Worte für Stein bedeuteten in alter Zeit auch Donnerkeil.

**) Unter himmlischen Blumenkränzen werden ständig die rankenden Blitze verstanden.

***) Das Wort für Fuss bedeutet auch Strahl.

†) Es ist eine feste Regel der poetisch-rhetorischen Sprache der Mythologie, dass eine oder andere Naturerscheinung, von welcher die Mythe eine Personification ist, in der Form eines Vergleiches deutlichkeitshalber angeführt wird.

(69) Nachdem der Fürst der Finsternis all seine Versuche gescheitert sah, rief er seinem Gefolge zu: „Auf, sage ich Euch! was zögert ihr? greift den Königssohn, tötet ihn, vernichtet ihn!“ und nachdem er diesen Befehl gegeben hatte, ging er auf dem Rücken des Elephanten Girimekhala sitzend und mit seinem Discus in der Hand auf den Bodhisattva zu, indem er ihm zurief: „Siddhârtha! verlass diesen Thron! Nicht dir gehört er, sondern mir!“ Der Grosse Mann antwortete: „Mâra! Du hast nicht die 10 Vollkommenheiten erlangt, weder die niederen, noch die höheren; ebensowenig hast du die fünf Arten der grossen Entsagung vollbracht; hast nicht nach Kenntnis, Wohl der Welt noch Erleuchtung gestrebt. Darum kommt der Thron nicht dir zu, sondern mir.“ Unfähig seine Wut zu zügeln, schleuderte Mâra den Discus; doch derselbe blieb, als wäre er eine Guirlande, über dem Bodhisattva hangen, der sich ruhig die 10 Vollkommenheiten vergegenwärtigte. Wiederum wurde der Discus mit scharfem Rande geschleudert, aber mit keinem besseren Erfolge. Nun vereinigten sich die Truppen Mâra's zu einem allgemeinen Anfall und schleuderten schreckliche Felsblöcke, welche alle vor den Füssen des Grossen Mannes in der Form von Guirlanden niederfielen.

Die Götter, die am äussersten Rande des Horizontes standen, begannen schüchtern die Hälse zu recken und die Häupter zu erheben, um das Ringen zu beobachten, dessen Ablauf sie in desto grösserer Spannung erwarteten, als sie wegen all der Waffen in der Luft die glänzende Gestalt des Bodhisattva aus dem Auge verloren hatten.

In dem Augenblicke richtete der Grosse Mann an den thatlos dastehenden Mâra diese Worte: „Mir gehört der Thron, den die Bodhisattva's nach Ausübung der 10 Vollkommenheiten einnahmen. Oder kannst du einen Zeugen für deine Mildthätigkeit anführen?“

Der Geist der Finsternis streckte seine Hand aus nach seinem Gefolge hin und sagte: „„„Diese alle sind meine Zeugen.““ Sofort ging aus der Menge ein dröhnendes Rufen hervor: „„Ich bin Zeuge, ich bin Zeuge!““ Da fragte Mâra seinerseits (70): „„„Siddhârtha, wen hast du zum Zeugen für deine Mildthätigkeit?““ Die Antwort war: „Du hast hier lebende Personen, die du als Zeugen anrufen kannst, aber ich habe die nicht hier zur Stelle, darum werde ich mich auf das Zeugnis der Erde, obschon sie bewusstlos ist, berufen, dass ich in meiner früheren Existenz als Viçvantara*) siebenhundert grosse Gaben ausgeteilt habe, um von meiner Mildthätigkeit in den vorausgehenden Existenzen nicht zu sprechen.“ Damit brachte er seine rechte Hand unter seinem Kleide her zum Vorschein und indem er sie zur Erde ausstreckte, rief er diese als Zeuge an. Sogleich erscholl es aus der Erde: „Ich kann deine Mildthätigkeit bezeugen“, und das mit solcher Donnerstimme, dass es die Heerscharen des Bösen gleichsam zermalmte.

Während der Grosse Mann die Mildthätigkeit, die er in einer früheren Existenz schon bewiesen hatte, zur Erkenntnis brachte, fiel der Elephant Girimekhala vor ihm auf die Kniee und die Scharen Mâra's flohen nach allen Seiten auseinander mit Zurücklassung ihrer Kleidungsstücke und Kopfbedeckung.**)

---

*) Im Pali Vessantara.

**) Der Lalitav. p 404 lässt den Mâra nach dem Missglücken seiner ersten Versuche, doch vor dem letzten Angriff, seine drei Töchter absenden, um den Bodhisattva zu verführen. In der Hauptsache wird dieselbe Versuchung später p 490 wiederholt, und zwar zu einer Zeit, in welche sie, wie wir bald sehen werden, auch die südliche Ueberlieferung verlegt. Die erste Versuchung fällt auf den Anfang des Frühlings, die letzte, wie es scheint, um den 21. Juni. Im Allgemeinen findet man in der Mythologie Verwirrung zwischen dem ersten und dem vollen Erwachen der Sonne, sowie zwischen den Zeitpunkten, in denen man das Himmelslicht seinen Jahreslauf beginnen lässt.

Kaum hatten die Götterscharen gesehen, dass das Teufelsheer floh, als sie jubelnd ausriefen: „Mâra ist geschlagen; Prinz Siddhârtha hat triumphirt. Lasst uns ihm unsere Glückwünsche zu seinem Siege darbringen!“ Mit Räucherwerk und Kränzen in der Hand eilten sie nach dem Throne der Erkenntnis unter dem Feigenbaum. Hierauf geht die folgende Strophe:

„Den Sieg errang Buddha der Glanzerfüllte jetzt,
Der Sünden Herr Mâra geschlagen floh davon!“
So priesen laut bei der Erkenntnis Thron, erfreut,
Der Schlangen Heerscharen des grossen Sehers Sieg.*)

---

(71) 11) Erreichung des Buddhatums.

Die Sonne stand eben am Himmel, als der Grosse Mann das Heer des Fürsten der Finsternis verjagt hatte. Die Sprossen von dem Baume der Erkenntnis fielen auf sein Gewand nieder, als wollten sie ihn mit roten Korallen verehren. In der ersten Nachtwache**) brachte er es zur klaren Kenntnis von dem, was in früheren Existenzen geschehen war; in der zweiten zur hellen Einsicht in alle gegenwärtige Zustände; in der dritten verwirklichte***) er die Kenntnis von der Kette der Ursachen und Folgen.

---

*) Es folgen noch drei Strophen, die in Nichts sich von der ersten unterscheiden, ausser dass an Stelle der Schlangen der Reihe nach die Suparṇa's, die Götter und Brahma's genannt werden. Die Art des Gedichtes ist deutlich genug; es hat ursprünglich ebensowenig etwas mit den Lehrsätzen der Buddhistischen Kirche zu thun, als die Lieder, welche das Volk in Europa bei den Osterfeuern in Johanni-Nacht singt, mit der christlichen Kirche. Im Tone erinnert das Gedicht stark an die Verse, welche römische Soldaten beim Triumphzug eines Imperators sangen.

**) Tag und Nacht werden in 8 Wachen geteilt.

***) Das Wort *otâreti* im Text ist doppelsinnig — absicht-

Diese Kette ist ein Resultat der folgenden Ueberlegung.*) Schmerz, Kummer, Elend, Alter, Krankheit, Tod und dergleichen Uebel bestehen. Warum bestehen sie? Weil die Geburt besteht. Geburt ist ein Folge des Werdens, Werden ist wieder abhängig von Stoff (oder: Streben); letzterer wird durch die Begierde hervorgebracht; diese ist eine Folge der Wahrnehmung; Wahrnehmung wiederum die der Berührung (mit etwas, das die Wahrnehmung bewirkt); Berührung findet statt, weil sechs Sinnesorgane**) da sind, und die Organe gehören den organisirten Wesen zu. Nun besteht ein organisirtes Wesen aus Namen und Form, ist somit ein Produkt des klaren Bewusstseins. Dies letztere hängt von Eindrücken ab, und Eindrücke sind eine Folge von falscher Erkenntnis. Deshalb ist falsche Erkenntnis die Ursache des (72) Bestehenden und ist es endlich, damit das Sein, wovon Tod, Krankheit, Kummer und allerlei Elend die weitern Folgen sind, aufhöre, nötig, die Ursache wegzunehmen. Das kann nur durch das Gegenteil von falscher Erkenntnis, nämlich wahre Erkenntnis, geschehen.

---

lich so gewählt, — der eigentliche und wahre Sinn ist „zum Vorschein kommen lassen, offenbaren.“ Das entsprechende Substantivum ist das wohlbekannte *Avatâra*, „Erscheinung, Erscheinungsform, Offenbarung“, häufig aber unpassender Weise, mit Incarnation übersetzt.

*) In der Einleitung zu den Jâtakas fehlt die weitere Ausführung; teilweise findet man sie im Mahâvagga 1, 1, wo aber alle drei Wachen der Ergründung dieser Kette gewidmet werden. Ausführlicher wird die Scheinüberlegung im Lalitav. p 441 geschildert. Diese Quelle stimmt insofern mit der Einleitung zu den Jâtakas überein, als sie die Erinnerung an die früheren Existenzen und die Einsicht in die gegenwärtig bestehenden Zustände in die erste und zweite Wache fallen lässt. Die Schlussworte sind: „Nachts in der ersten Wache brachte der Bodhisattva die Kenntnis bis zur Anschauung, vertrieb die Finsternis und bewirkte Sichtbarkeit.“

**) Das sechste Sinnesorgan ist bei den Indern das Gemüt, das Herz, der innere Sinn.

Die wahre Erkenntnis besteht in der Erkenntnis der vier Hauptwahrheiten und zwar von 1) dem Bestehen der Leiden, körperlicher und geistiger; 2) der Ursache der Leiden; 3) der Unterdrückung der Leiden; 4) dem Mittel, welches zu ihrer Unterdrückung führt. Ausführlicher gesagt: 1) Jedes Sein ist ein Leiden; 2) Begierde ist die Ursache der Fortsetzung der Existenz; 3) unterdrückt man die Begierde, dann wird auch die Existenz nicht länger fortgesetzt; 4) die Unterdrückung der Begierde ist durch frommen Lebenswandel zu erreichen.

Während der Grosse Mann die zwölfgliedrige Kette der Ursächlichkeit überdachte in der Reihenfolge von vorn nach hinten und umgekehrt, in der Weise wie man eine Rechnung macht und sie prüft, bebte die Erde bis zu ihren äussersten Enden zwölf mal. Bei dem ersten Frührot hatte er die Allwissenheit erreicht, war Buddha (erwacht) geworden und dieses Ereignis rief in der Welt, die sich sofort in Festkleider schmückte, lauten Jubel hervor. Die Strahlen der am östlichen Horizonte aufgerichteten Fahnen und Flaggen trafen den westlichen Horizont, und ebenso war es mit den im Norden und Süden aufgerichteten. Die auf der Erde aufgerichteten reichten bis zum Himmel, wo Brahma wohnt, und, umgekehrt, reichten die am höchsten Himmel befestigten bis zum Erdboden. Alle blumentragenden Pflanzen prangten in voller Blüte; alle Fruchtbäume hingen schwerbeladen voll von Früchten; alle Arten von Rosen entsprangen an Stämmen, Zweigen, Ranken, in der Luft sowohl als auch auf dem harten Felsboden. Die Welt war eine Blumenguirlande und ein Blumenteppich. Die tiefsten Klüfte und Abgründe, wohin früher nicht einmal das Licht von sieben Sonnen vordringen konnte, wurden nun hell erleuchtet; die unergründlich tiefe See verwandelte sich in Süsswasser; die Flüsse hemmten ihren Lauf; Blinde wurden sehend

Taube hörend, Krüppel gehend; Fesseln und Bande fielen ab.*)

Als er inmitten (73) von all dieser unvergleichlichen Herrlichkeit und unter all diesen Wundern die Allwissenheit erlangt hatte, gab er seinen Gefühlen in folgendem Hymnus, welcher allen Buddha's gehört, Ausdruck:

Viele Existenzen habe ich durchlaufen
stets suchend, aber vergeblich,
Nach dem Bewirker des Griffes**)
Schmerzlich ist wiederholte Wiedergeburt.
Verursacher des Griffs! du bist entdeckt,

---

*) Erlösung, Befreiung von Banden etc. heisst *moksha*; das Wort bedeutet auch „Ende einer Sonnen- oder Mondfinsternis." Nach der Ueberlieferung der nördlichen Buddhisten (bei Schiefner p 245) fand die Niederlage des Mâra bei einer Mondfinsternis am Vollmondtage des Vaiçâkha statt. In derselben Zeit wurden in Kapilavastu Râhula, d. h. Mondfinsternislein, von Gopâ geboren, und bekam auch die Frau von Çuddhodana's Bruder, Amṛitodana, einen Sohn Ânanda. Dass bei den südlichen Buddhisten Râhula in der Nacht der Flucht, bei den nördlichen dagegen zur Zeit des Sieges geboren wird, ist eine Folge von der in der Mythologie häufig wiederkehrenden Verwirrung zwischen Solstitium und Jahresanfang. Râhula wird natürlich mit Recht der Sohn (d. h. das Produkt) von Buddha und Yaçodhara, von Sonne und Erde genannt.

**) Die Uebersetzung dieses Wortes scheint unbestimmt, weil *gaha*, Sanscrit *graha*, sowohl „Verfinsterung" als auch „Besessenheit durch den Teufel" ist. Dank der eben mitgeteilten nördlichen Ueberlieferung ist die Sache vollkommen klar: in doppelsinnigen Ausdrücken wird das Ende der Finsternis beschrieben. Das Befremdende dabei ist nur dies, dass die Sonne hier über das Ende einer Mondfinsternis zu jubeln scheint.

(Anmerkung des Uebersetzers. Ich habe Prof. Kern's Uebersetzung obiger Strophen wörtlich ins Deutsche übertragen. Die früheren Uebersetzer haben in *gaha* nicht *graha*, sondern *griha* nach der Erklärung des Commentars gesucht. Prof. Weber (Ind. Streifen I p 142 Zeitschr. d. deutschen Morgenl. Ges. XIV p 53. übersetzt die betreffenden Verse:

Vieler Geburten Kreislauf noch vergeblich hätt' ich durchgemacht,

Kein Haus wirst du mehr bauen,
All deine Rippen sind gebrochen;
Die deckende Spitze hat nachgegeben;
Der Geist*) ist frei geworden;
Die Sehnsucht**) hat ein Ende genommen.

---

12) Meisterschaft. Die sieben Wochen. Entschluss als Verkünder seiner Lehre aufzutreten.

Nachdem der Herr so seine Gefühle geäussert hatte, dachte er: „Während unzählig vieler Weltperioden habe ich nach diesem Throne gestrebt; in all dieser Zeit habe ich wegen desselben Thrones mein Haupt vom Rumpfe geschnitten, meine Augen und

---

Suchend des Hauses Baumeister: und Schmerz ist immer neu' Geburt:
Jetzt hab' ich dich erschaut, Bauherr! nicht wieder sollst das Haus du bau'n:
All deine Strick' gerissen sind! des Hauses Spitze ist verstört:
Mein Geist zur Entkleidung gelangt, erreichte der Begierden Tod.

F. M. Müller in seiner Uebersetzung des Dhammapada, Sacred books of the East. X p 42 fg. giebt die betreffenden Verse folgendermassen wieder: Looking for the maker of this tabernacle, I shall have to run through a course of many births so long as I do not find (him); and painful is birth again and again. But now, maker of the tabernacle, thou hast been seen: thou shalt not make up this tabernacle again. All thy rafters are broken, thy ridge-pole is sundered: the mind approaching the Eternal (visaṃkhâra, nirvâṇa) has attained to the extinction of all desires. Uebersetzungen früherer Gelehrten siud in der Anmerkung zur angegebenen Stelle angeführt. Wahrscheinlich hat Prof. Kern recht gesehen, dass in *gaha* das Sanscrit *graha* allerdings neben *gṛiha* steckt, ob in der von ihm gewählten Bedeutung, will ich dahingestellt sein lassen.)

*) Pâli *citta* ist sowohl „etwas sonderbares" als *cittam* Geist. Beinahe jeder Ausdruck enthält ein Wortspiel, das in unserer Sprache verloren geht.

**) So ausgedrückt, weil bei einer Finsternis Sonne und Mond „verschluckt werden" (*grasyate*).

mein Herzfleisch für Andere herausgerissen, habe ich meine Söhne, Töchter und Gemahlinen Fremden in die Sclaverei gegeben.*) Dieser Thron ist mein Siegesthron; auf diesem sitzend (74) sehe ich meine Ideale erfüllt und ich werde vorerst nicht davon aufstehen.“ So blieb er eine Woche lang darauf sitzen, während welcher Zeit er einige Millionen Stufen der Betrachtung durchlief. In Bezug hierauf heisst es in einem Text**): „Und da blieb er eine Woche auf demselben Throne sitzen in dem seligen Bewusstsein seiner Freiwerdung.“

Nun wandelte einige Götter ein Zweifel an, und sie dachten: „Sicher hat Siddhârtha sein Ziel noch nicht erreicht, denn er verlässt seinen Platz nicht.“ Der Meister, der ihre Gedanken durchschaute, that, um ihren Zweifel zu zerstören, ein Wunder durch Zauberei und erhob sich in die Luft. Nachdem er dies gethan, stellte er sich zur Nordseite des Thrones, doch etwas nach Osten, und blickte eine ganze Woche lang, ohne mit den Augen zu blinzeln, nach der Stelle, wo er endlich die Frucht so vieler tugendsamen Handlungen gepflückt hatte. Auf diesem Fleck ist später das Animisha-Heiligtum gebaut worden.***)

Darauf verbrachte er eine Woche damit, dass er einen Juwelen-Fusspfad (*ratnacañkrama*), der zwischen dem Thron und der Stelle wo er stand von Osten nach Westen angelegt war, auf und ab wandelte. Das ist später das Ratnacañkrama-Heiligtum geworden.

In der vierten Woche errichteten die Götter nordwestlich von dem Bodhibaum das Juwelenhaus. Dort auf einer Ruhebank sitzend, brachte er eine Woche

---

*) Diese Heldenthaten hat der Buddha in seinen früheren Existenzen verrichtet.

**) Aus dem heiligen Buche Mahâvagga I 1, 1.

***) Animisha ist „nicht mit den Augen blinzelnd“ und auch das Sternbild der Fische.

zu mit Ueberlegungen des metaphysischen Teiles der heiligen Schrift (Abhidharma piṭaka), insbesondere der Hauptstücke Anantanaya (Speculation über das Unendliche und das ganze Prasthâna (über die Ausgangspunkte.) Seit dieser Zeit ist die Stelle ein Heiligtum geworden, das Heiligtum vom Juwelenhaus mit Namen.

Nachdem er so beim Bodhibaume vier Wochen zugebracht hatte, begab er sich nach dem Banianbaum des Ziegenhüter's (Ajapâla), und überliess er sich Betrachtungen über den Dharma (Ordnung, Gesetz, Jugend) und dem seligen Gefühle der Freiwerdung.

(75) In der heiligen Schrift*) aber wird gesagt, dass der Herr nach seiner Erwachung eine Woche unter dem Bodhibaume an dem Ufer der Nairanjanâ zugebracht habe, dass er die zweite Woche unter dem Banianbaume des Ziegenhüters verweilte; die dritte unter dem Mucalinda; die vierte unter dem Râjâyatana, wo die Begegnung mit den Kaufleuten Trapusha und Bhallika stattfand, von der wir später sprechen werden, die fünfte wiederum unter dem Banianbaume des Ziegenhüters.**)

Wiederum anders lautet der Bericht zufolge einer dritten Ueberlieferung.***) In der ersten Woche bleibt der Herr unter dem Baume der Erkenntnis; in der zweiten machte er eine lange Wanderung, welche die ganze Himmelssphäre umfasste; in der dritten blickte er ohne zu blinzeln auf den Thron der Erkenntnis; in der vierten machte er eine kleine Wanderung,

---

*) Dieser Absatz ist von uns zugefügt worden, damit eine Ueberlieferung aus den heiligen Büchern nicht fehlen möge und um zugleich eine Idee von der mannigfaltigen Gestaltung der Sage zu geben.

**) Ueber die folgenden Wochen wird nicht besonders berichtet. Es scheint als ob einige die 3 Nachtwachen der Weihnacht, nandîmukhî im Lalitavistara, als ebensoviele Wochen gezählt haben. Thut man dies, so bekommt man die 5 Wochen des Mahâvagga + 2 = 7.

***) Im Lalitav p 488.

welche sich vom östlichen Ocean bis zum westlichen ausdehnte; damals fand der Anschlag des Mâra gegen ihn statt, welcher in unserer Hauptquelle wie folgt erzählt wird.*)

Mâra, der böse Engel, welcher dem Grossen Manne die ganze Zeit nachgeschlichen war um ihm den Untergang zu bereiten, sah ein, dass Bodhisattva seiner Macht entgangen war. Trostlos und bekümmert setzte er sich auf den grossen Weg und zog, als wenn er eine Summe berechnete, 16 Striche in den Sand: „Ich habe die Vollkommenheit der Mildthätigkeit nicht erreicht, wie er; darum stehe ich mit ihm nicht gleich", dachte er und zog einen Strich. Darauf nach einander neun Striche, weil er wusste, dass er den Kürzeren gezogen habe im sittlichen Betragen, in der Entsagung, in der Klugheit, in der Stärke des Geistes, in der Geduld, in der Wahrhaftigkeit, in der Entschlossenheit, in der Freundlichkeit und der Gleichmütigkeit.

Da er sich selbst bewusst war, dass er den Kürzern gezogen hatte in den 10 Vollkommenheiten, welche nötig sind zur Erreichung der Kenntnis des übersinnlichen, der geistigen (76) Prädisposition und der Folgen, der Art wie man sich zum höchsten Grad der Barmherzigkeit erhebt, der Art wie man Wunder verrichtet, sowie des ganz unbehinderten Erkennens, und endlich in der Vollkommenheit, der Allwissenheit — da er sich alles dieses bewusst war, zog er noch sechs Striche.

Während der Geist der Finsternis so traurig dasass, sahen seine drei Töchter Tṛishṇâ, Arati und Ragâ, die eine Weile ihn gesucht hatten, ihn in trübe Gedanken versunken Linien mit der Hand ziehen. Sie nahten sich ihm und fragten nach der Ursache seiner Traurigkeit. „Liebe Mädchen", sagte er, „der Grosse

*) Was der Lalitavistara davon hat, darüber sogleich das Nähere.

Mönch ist aus meinem Reich und meiner Macht entflohen, und wie lange ich auch hinter ihm hergegangen bin und auf seinen Untergang gelauert habe, ich habe eine günstige Gelegenheit nicht entdecken können. Darum bin ich so unglücklich und bekümmert. Doch sie antworteten: „„Lieber Vater, wir sind Frauen, wisse das wohl. Gleich werden wir ihn in Fesseln der Liebe schlagen und so zu dir führen; sei unbesorgt!"" Mit diesen Worten gingen sie zu dem Herrn und sagten: „Wir umarmen Eure Füsse, Herr Mönch!" Aber der Herr achtete nicht auf das was sie sagten, sah sie nicht an und verharrte in seiner seligen Betrachtung, während sein befreiter Geist sich zu der höchsten Sphäre erhob. Da die Töchter des Geistes der Finsternis wohl wussten, dass der Geschmack verschieden ist, dass einige Männer Gefallen finden an jungen Mädchen, andere an herangewachsenen Schönen, andere an Frauen mittleren Alters, wieder andere an bejahrten Matronen, beschlossen sie, ihn auf verschiedene Weise zu verlocken und nahmen verschiedene Gestalten an, bald die von jungen Mädchen, dann wieder die von erwachsenen Schönen, die noch nicht Mutter gewesen sind*), oder von Frauen, die ein oder zweimal geboren haben, von Frauen mittleren Alters und von alten Matronen. So nahten sie (77) sich dem Herrn, indem sie dieselben ehrerbietigen Worte wie vorhin aussprachen, aber ohne besseren Erfolg. Nun behaupten einige Lehrer, dass der Herr, als er die Nymphen in Gestalt alter Weiber herankommen sah, bestimmte, dass sie stets so zahnlos und greisharig bleiben sollten. Aber das ist nicht anzunehmen, weil der Meister so etwas nicht bestimmt haben kann. Nein, er sagte nur: „Geht hin, zu welchem Zwecke müht ihr euch so ab? so etwas

---

*) Wie wir, sprechen auch die Inder von schwangeren Wolken etc.

könnt ihr bei sinnlichen Menschen versuchen. Aber ein Tathâgata*) hat die Leidenschaft abgethan, die Sünde abgethan, die Verblendung abgethan.“ Und auf Anlass seiner fleckenlosen Reinheit sprach er, um das Gesetz zu verkünden, die zwei folgenden Strophen aus, welche im Buche Dhammapada, im Kapitel über die Buddha's stehen:

Ihn, dessen Reich nicht überwältigt wird,
Den Niemand in der Welt besiegen kann,
Den Buddha, dessen Macht unendlich ist,
Auf welcher Spur erjagt Ihr ihn, der spurlos**) ist?

Ihn, den kein Zauber, keine Lust,
Den nirgend Gier***) verführen kann,
Den Buddha, dessen Macht unendlich ist,
Auf welcher Spur erjagt Ihr ihn, der spurlos ist?

Da sagten die Nymphen: „Der Vater hat die Wahrheit gesprochen, der gute Meister ist nicht durch Leidenschaft†) zu fangen“ und gingen zu ihrem Vater zurück.

Eine andere Ueberlieferung††) berichtet, dass Mâra, der Böse, in der vierten Woche (78) sich dem Meister des guten Wandels näherte und sagte: „Gehe in's

---

*) Thathâgata ist offenbar ein Synonym von Sugata; tathâ bedeutet hier wie in *thathya*, *yathâtathâ*, *vitatha* wie sich's gehört, unfehlbar.“ Ein ähnlicher Ausdruck, der darum auch von der nicht fehlenden, ewig wandelnden Sonne gilt, ist *vijjâcaraṇasampanno* „Jemand reich an Wissen und Tugend“. Nach einem Pali-Wörterbuch soll *tathâgata* auch bedeuten: „ein lebendes Wesen“; doch dies wird wohl auf einer Verwechselung zwischen *satta*, Sanskrit *sattva* ein lebend Wesen und *satta* Sanskrit *çakta* mächtig kundig, beruhen. In einem der Edicte Açoka's wird der Buddha *sata* (i. e. *satta*) genannt; die natürlichste Uebersetzung davon ist „Meister.“

**) „Ohne Grund, ohne festen Fuss“ oder „spurlos“ liegt in dem Worte *apada*, und zugleich „fusslos“. Letzteres ist ein gewöhnliches Beiwort der Sonne.

***) Auch hier sind die gewählten Ausdrücke doppelsinnig und daher nicht wiederzugeben.

†) auch Liebe, und eigentlich Färbung.

††) Lalitav. p 489.

Nirvâṇa ein*), Herr! Gehe in's Nirvâṇa ein, Tathâgata!" Doch der Tathâgata antwortete: Ich werde nicht in's Nirvâṇa eingehen, bevor ich Priester habe, die meine Lehre verkündigen, bevor ich vier Abteilungen unter meinen Anhängern habe, bevor ich eine Gemeinde gestiftet habe, welche das Gesetz Buddha's befolgt." Der Böse geht zur Seite, traurig, grollend und aus dem Feld geschlagen und zieht mit einem Holz Striche auf den Grund. In diesem Zustande finden ihn seine drei Töchter Tṛishṇâ, Rati und Arati. Was darauf folgt stimmt in der Hauptsache mit dem Obenerzählten überein. Nachdem die Nymphen in alte Weiber verwandelt sind, gehen sie auf den Rat ihres eigenen Vaters zu dem Tathâgata, um Vergebung zu erbitten, nachdem sie ihre Sünden ihm gebeichtet haben. Darum ist es gut, dass Jemand der gesündigt hat, beichtet, die Sünde scheut und sich vor den Folgen hütet.

In der heiligen Schrift**) wird gesagt, dass Mâra zweimal den Herrn mit gehässigen Worten anredete, einmal in Uruvilvâ, ein andermal etwas später. Er sprach in Versen ungefähr also: „Du bist gebunden mit allen Banden, himmlischen und irdischen; Du bist mit dem grossen Band gebunden; Du wirst mir nicht entgehen, Mönch"! Doch der Buddha antwortete, ebenfalls in Versen, dass er von allen Banden frei, und Mâra geschlagen sei. Mâra merkte nun, dass der Meister ihn kannte und verschwand.

Nachdem er sich eine Woche unter dem Banianbaume des Ziegenhüters aufgehalten hatte, ging der Herr nach Mucalinda.***) Während er dort eine

*) Das ursprüngliche Wort parinirvâti ist eigentlich, ganz erlöschen, ausgeblasen werden, zur Ruhe kommen.

**) Mahavagga I, 11 und 13.

***) Name eines Berges, eines Baumes, eines See's und der darin wohnenden Schlangengeister (nâga), welche Schlangengestalt haben. Im Lalitiv. lautet der Name Mucilinda; die

Woche zubrachte, wurde es anhaltendes Regenwetter*). Um ihn gegen die Kälte und Nässe zu schützen, umgab ihn Mucalinda, der König der Schlangen, zweimal mit (79) seinen Windungen und breitete seine Haube über ihm aus, so dass er ungehindert wie in einem Saale sich bewegen konnte und auf dem Königsthrone sitzend das selige Bewusstsein seiner Freiwerdung geniessen konnte.

Hiermit waren die sieben Wochen**) beendet. Während all dieser Zeit hatte der Buddha weder seine Kleidung geändert, noch etwas gegessen; doch da beschloss er wieder sein Gesicht zu waschen. Indra, der Himmelskönig, reichte ihm dabei als Schutz gegen Krankheiten Operment, welches auch der Meister als Cosmeticum des Körpers gebrauchte. Darauf gab ihm Indra ein Zweigstück von der Betelpflanze zum Reinigen der Zähne, und Wasser, um den Mund zu waschen. Der Buddha machte Gebrauch davon, spülte den Mund (oder: wusch das Gesicht) mit Wasser aus dem See Anavatapta und blieb unter dem Râjâyatana-Baume sitzen.

---

fünfte Woche wird dort von Buddha zugebracht. Nach Mahâvagga I, 3 ist es die dritte Woche, aber wenn man die drei Nachtwachen als Wochen zählt, die fünfte. Anders bei Hardy, *Manual* p 182.

*) Die Töchter Mâra's waren also nur vorübergehende, fantastisch geformte und weggehende, wie vor Alter dahinsiechende Wolken.

**) Die Zählung giebt 6 Wochen. Der Mahâvagga lässt den Buddha nach seinem Aufenthalte unter dem Mucalinda eine Woche unter dem Râjâyatana (Königsplatz) verweilen und dort die Begegnung mit den beiden Kaufleuten geschehen, von der wir gleich zu sprechen haben. Der Lalitavistara teilt die Zeit so ein: 5te Woche Aufenthalt bei Mucalinda, 6te bei des Ziegenhüters Banianbaum, 7te unter dem Baume Târâyaṇa, wo die Begegnung mit den zwei Kaufleuten eintritt. Trotzdem der Lalitavistara die nördliche Ueberlieferung enthält, stimmt derselbe besser überein mit dem südlichen Mahâvagga, als es die Einleitung in die Jâtaka's thut.

Zu dieser Stunde zogen zwei Kaufleute, die Brüder Trapusha und Bhallika, mit 500 Wagen von Orissa nach dem Mittelland*). Ein Engel, aus ihrer eigenen Verwandtschaft, hemmte da mit einem Male die Wagen, sodass sie nicht weiter konnten, und trieb sie an, dem Meister Nahrung anzubieten. Die Brüder gaben dieser Ermahnung Gehör und gingen mit einem Mehlkuchen und Honig zu dem Meister, welchem sie die Ehrenspeise anboten mit den Worten: „Herr, beweis uns die Gnade, diese Speise von uns anzunehmen." Der Buddha, dessen Napf an dem denkwürdigen Tage, als er das Milchgericht der Sujâtâ empfangen hatte, verschwunden war, dachte bei sich: „die Tathâgata's nehmen nichts mit den Händen an; worin soll ich denn nun (80) das Angebotene annehmen?" Kaum erkannten die vier Welthüter, was in seinem Gemüte vorging, als sie ihm vier Saphirschalen anboten. Der Herr lehnte sie ab. Darauf boten sie ihm vier Schalen aus bohnenfarbigem Edelstein an, welche er annahm und aus Mitleid mit den Gebern, um keinen derselben zu kränken, so in einander setzte, dass es nur eine Schale zu sein schien. Aus dieser kostbaren Schale nun nahm der Herr das Mahl und nach Beendigung desselben dankte er den Brüdern für ihre freundliche Aufnahme. Dieselben legten da Bekenntnis ihres Glaubens an den Buddha und das Gesetz ab und wurden Laien-Mitglieder. Darauf sagten sie: „Herr! gieb uns etwas, das wir verehren können!" Nun zog der Buddha

---

*) Im Pâli *Tapussa*. Das Jâtaka hat Tapassu und Bhalluka, wahrscheinlich aus Irrtum, denn der Mahâvagga hat Tapussa und Bhallika, und damit stimmen die verdorbenen Formen in der Barmanischen Lebensbeschreibung, nämlich Tapussa und Palekat, überein. Nach dem Lalitavistara sind die Beiden aus dem Nordland und kehren dahin aus dem Dekhan zurück.

**) Er heisst im Lalitavistara Çikhaṇḍin weiland ein Brahmane, dann im höchsten Himmel wieder geboren.

mit der rechten Hand einige zu Reliquien bestimmte Haare seines Kopfes aus und schenkte sie ihnen. Die zwei Kaufleute haben später, als sie in ihre Stadt zurückgekehrt waren, die Reliquien beigesetzt und ein Heiligtum darüber errichtet. Trapusha und Bhallika sind also die beiden ersten Laien-Mitglieder in der Welt gewesen, die Bekenntnis ihres Glaubens an den Buddha und das Gesetz ablegten, nicht zugleich an die Kirche, die ja damals noch nicht gestiftet war.

Der vollendete Weise begab sich darauf wieder nach des Ziegenhüters Banianbaume. Als er sich darunter gesetzt hatte, erkannte er, wie schwierig das Gesetz war, zu dessen Erkenntnis er durchgedrungen, und wurde zweifelhaft, ob er das von früheren Buddha's befolgte und von ihm wieder entdeckte Gesetz anderen verkünden solle. Nun dachte der grossmächtige Gott Brahma: „O wehe, wehe! Die Welt wird zu Nichte werden!“ und sofort begab er sich mit den übrigen mächtigen Beherrschern der Natur, Indra, Suyâma, Santushita und Vaçavartin, dem Erzengel, um den Meister zu bitten, dass er doch das Gesetz verkündigen solle. Und der Herr gelobte dies zu thun.

Während er bei sich selbst überlegte, wem er das Gesetz zuerst verkünden solle, fiel seine Wahl auf Ârâla Kâlâma, den Sophisten, weil derselbe sich das Gesetz schnell würde aneignen können. Durch eine Eingebung wurde er jedoch gewahr, dass der Sophist bereits vor einer Woche verschieden war. Der Meister bedauerte es zwar, aber es war nichts daran zu ändern. Nun kam (81) ihm Udraka, Râma's Sohn, vor den Geist, doch durch eine Eingebung kam er zur Erkenntnis, dass auch dieser am vorhergehenden Abend gestorben war. Ferner dachte er an die fünf geistlichen Brüder, welche ihm so viele Dienste erwiesen hatten, und als er nun ausgeforscht, dass

sie in Benares im Gazellenhaine (Mṛigadâva) sich aufhielten, stand sein Beschluss fest, dahin zu wandern und „das Reich des Gesetzes auszubreiten*)“.

---

13) Erste Verkündigung der Lehre.

Nachdem er noch einige Tage im Umkreis des Thrones der Erkenntnis unter dem Feigenbaum verweilt und von Almosen gelebt hatte, nahm er sich vor am Vollmondstag des Monats Âshâḍha (Juni-Juli) in Benares zu sein. Am 14. erhob er sich mit der ersten Morgendämmerung, nahm seinen Napf und seine Kleider, und legte einen Weg von 18 Stunden**) zurück, sodass er noch an demselben Tage

*) Der Ausdruck *dharmacakram pravartayati* wird von den Tibetanern aufgefasst „als Rad des Glaubens drehen“. Das ist nicht ganz unrichtig, aber nur halb wahr; *cakram* ist hier: „Kreis, Gebiet, Reich“; *pravartayati* ist hier: „fortlaufen lassen, beginnen“. Dass die Phrase der Politik oder dem Rechtswesen entlehnt ist, war den älteren Buddhisten wohl bekannt, z. B. im Lalitav. 414 steht: „ich werde ein König sein, ein Herrscher, der die Herrschaft der Ordnung handhabt *(dharmacakrakarano)*, der versehen ist mit allen Befugnissen“. Ferner wird hier angespielt auf die etymologisch mögliche, doch historisch spätere und mythologisch-rhetorische Bedeutung: „das Rad der Ordnung lenken“, insofern der Sonnengott, der höchste Buddha, gemeint ist. Sonst 527 (cf. Mahâvagga I 6, 8) steht: „Ich werde nach Benares gehen, um die Trommel der Unsterblichkeit zu rühren, ich werde nach Benares gehen, um den im Weltall ungehemmten Lauf der Ordnung (der Dinge, der Natur) eintreten zu lassen.“ Auch hier hatte man die Sonne in Gedanken. Darum heisst das *dharmacakra* das Reich der Ordnung, und zugleich metaphorisch, der Lauf der Ordnung: *dvâdaçâkâra* zwölfformig, von zwölferlei Art, im Lalitav. p 183 und 542, wegen der zwölf Monate des Jahres, und zugleich *triparivarta* dreiwendig, dreifältig. Beide Ausdrücke kommen auch im Mahâvagga 1, 6 vor.

**) Im Original *yojana*, das wie unser Stunde als Einheit für Entfernungen gebraucht wird. Ebensogross wie

zu Ṛishipatana*) ankam. (82) Bevor er an dem angegebenen Orte anlangte, hatte er unterwegs eine Begegnung mit einem gewissen Upaka, einem Mönche des Âjîvika-Ordens. Die Begegnung fand zwischen Gayâ und dem Baume der Erkenntnis statt. Upaka, über den Anblick des Herrn erstaunt, sagte: „Wie sind deine Sinne vergnügt, Gautama! und deine Farbe rein, hell und gelbschimmernd! Wie der Herbstmond hell, unbewölkt und leuchtend ist, so auch dein rundes Antlitz! Bei welchem Meister ist der Herr Gautama in der Lehre gewesen."

Der Herr antwortete: „Ich habe keinen Lehrmeister, meines Gleichen besteht nicht; ich bin der einzige vollendete Weise, Ruhige, Fleckenlose." Upaka erwiederte: „„Du erklärst also, dass du Grossmeister bist."" „Ja, ich allein bin Meister (und: Gebieter, Anweiser) in dieser Welt, ich bin der Allerhöchste; unter Göttern, Dämonen und Geistern giebt es Niemand mir Gleichen." Als Upaka weiter fragte: „„Du erklärst also ein Jina**) zu sein"" antwortete jener: „Ja, ich bin der unendliche Jina, und diejenigen, welche, wie ich, die Unreinheit besiegen, sind auch Jina's.

---

unsere „Stunden" können die hier gemeinten *yojana* wohl nicht sein, denn mit der Sage ist offenbar gemeint, dass die Sonne am längsten Tage einen Weg von 18 yojana täglich zurücklegt, 18 Stunden am Himmel steht. Da bei den Indern der Tag in 30 Stunden eingeteilt zu werden pflegt, wird die Sage in der bekannten Form wahrscheinlich auf einer Breite entstanden sein, wo der längste Tag $^3/_5$ von 24 Stunden dauert, nämlich $\pm$ 33° im Panjâb oder in Kashmir (Anm. d. Uebers. Statt dieser mythologisirenden Erklärung liegt eine andere näher, dass nämlich mit yojana wie gewöhnlich 4 Kos gemeint ist, so dass 18 Yojana ungefähr der Entfernung Buddha-Gayâ's von Benares gleichkommt).

*) d. h. Ort wo der Seher (d. h. Sonne) niedersteigt.

**) Dies Wort bedeutet „Ueberwältiger, Bezwinger und Machthaber" und gehört zu *jinâti*, überwältigen, bezwingen, nicht zu *jayati* besiegen, wie sehr auch die Begriffe beider in einander übergehen.

Ich will nach Benares, um die Trommel zu rühren, welche die Welt aufwecken soll zum ewigen Leben; um da den Lauf der Ordnung anheben zu lassen (und: das Reich des Gesetzes in Gang zu bringen).“ Hierauf verabschiedete sich Upaka und der Herr setzte seinen Zug fort.*)

Einige**) melden, als er das Ufer des Ganges erreichte, habe der Fluss sehr hoch gestanden. Er ging also nach der Fähre, um sich übersetzen zu lassen. Der Ferge sagte: „Bezahlt erst euer Fahrgeld, Gautama!“ „„Das besitz' ich nicht, lieber Mann““, sagte der Tathâgata und damit flog er durch die Luft nach dem anderen Ufer. Der Fährmann fühlte Reue, dass er einen so ehrwürdigen***) Mann nicht übergesetzt habe und fiel jammernd und bewusstlos (83) zur Erde. Ein Kamerad des Schiffers brachte Nachricht von dem, was vorgefallen, zum König Bimbisâra; er sagte: „Ein Mönch, Majestät! ein Gautama, hat, als das Fahrgeld von ihm verlangt wurde, erklärt, es nicht bezahlen zu können, und ist darauf durch die Luft ans andere Ufer gekommen.“ Nachdem der König dies gehört hatte, verlieh er von jener Zeit an allen Mönchen Befreiung von Fahrgeld.

---

*) Diese Begegnung, welche dem Jâtaka mit ein paar Worten gemeldet wird, ist hauptsächlich nach dem Lalitavistara beschrieben, von dem die heilige Schrift der südlichen Buddhisten, Mahâvagga 1, 6, nur in kleinen Einzelheiten abweicht. Auch aus den Werken Hardy's und Bigandet's, geht hervor, dass die südliche Ueberlieferung in diesem Punkte in nicht nennenswerter Weise von der nördlichen sich unterscheidet.

**) Lalitavistara p 528.

***) Mit dem Wort *dakshinîya* hat man hier, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, den Nebengedanken von *dakshiṇa* geschickt verbunden, weil, was Gautama thut, ein geschicktes Stück war. Nicht ohne Absicht ist auch die Bezeichnung Tathâgata im Text gewählt, weil darin beide Begriffe von geschickt und gut liegen. Mit andern Worten *dakshiṇîya* und *tathâgata* sind in alter Zeit synonym gewesen.

Gegen Abend erreichte er, der Tathâgata, Ṛishipatana. Als die Fünf ihn aus der Ferne kommen sahen, riefen sie aus: „Dort kommt der würdige Ascet Gautama an, der sicher von seinem übertrieben strengen Lebenswandel zurückgekommen ist; denn er sieht gut, blühend und glänzend aus.“*) Sie machten unter einander aus, die gewöhnlichen Höflichkeiten, wie Grüssen etc., mit ihm nicht zu wechseln, und ihn nur zu ersuchen, Platz zu nehmen. Weniger konnte man nicht thun; denn er war doch immerhin eines angesehenen Mannes Sohn und hatte daher auf diese geringste Anstandsform Anspruch. Der Herr, welcher mit seiner alldurchdringenden Erkenntnis ihre geheimsten Gedanken ergründete, bewirkte, dass eine Stimmung der Zuneigung sich ihrer trotzdem bemächtigte, derzufolge sie sich über ihre Absprache hinwegsetzten. Sie begrüssten ihn, standen von ihren Sitzen auf, um ihm entgegen zu gehen und liessen es, mit einem Worte, nicht an den üblichen Höflichkeitsformen fehlen; aber, da sie noch nicht wussten, dass er ein vollendeter Buddha wäre, redeten sie ihn nur mit „Langlebiger“ an, wie man bei Seinesgleichen und Niedrigern zu thun pflegt. Da sagte der Herr: „Mönche! ihr dürft mich weder mit dem Namen, noch mit „Langlebiger“ anreden! Ich bin ein Tathâgata, welcher die vollendete Erkenntnis erreicht hat.“ Nachdem er sie so mit seinem Buddhatum bekannt gemacht hatte, setzte er sich auf den erhöhten Buddhathron, und da (84) zur Zeit des Vollmonds im Monat Âshâḍha, umringt von 180 Millionen höherer Wesen, hielt er vor den Fünfen die unter dem Namen „erste Verkündigung des Gesetzes“**) bekannte Predigt.

---

*) Dasselbe hatte am selben Tage auch Upaka bemerkt.

**) Im Texte *dhammacakkappavattana*, was nur halb übersetzbar ist.

In dieser Rede ermahnte er seine Zuhörer, die beiden Extreme zu vermeiden und den Mittelweg zu wandern. Das eine Extrem ist: Sklave der sinnlichen Genüsse zu sein, was gemein, niedrig, eines Edeln und Weisen unwürdig ist und bedenkliche Folgen nach sich zieht. Das andere Extrem ist: Heil in der Selbstkasteiung*) zu suchen, was beschwerlich, eines Edeln und Weisen unwürdig ist und bedenkliche Folgen haben kann. Der Mittelweg nun, welcher Licht und Erkenntnis bringt, und zur vollen Weisheit und Erlösung führt, ist, in acht Teile gebracht, richtige Einsicht, richtige Gedanken, richtige Sprache, richtiges Betragen, richtiger Unterhalt, richtige Anstrengung, richtige Erinnerung und richtiges Nachdenken. Dieser Weg ist das praktische Mittel um Befreiung zu erlangen von körperlichen und geistigen Leiden und fällt daher zusammen mit der letzten der vier Hauptwahrheiten**), welche bei der ersten Predigt verkündigt wurden. Davon hat der Buddha unter dem Baume der Erkenntnis (und: der Erweckung) eine weite und helle Einsicht erlangt.

Unter den Zuhörern war Kauṇḍinya der erste, welcher zugleich mit einer sehr grossen Anzahl höherer Wesen den Weg des Heils antrat und in Genuss des ersten Grades der Heiligkeit versetzt wurde. Von dieser Zeit an führte Kauṇḍinya den Beinamen Âjñâta, weil der Herr zu ihm sagte: „Hast du es verstanden (aññâsi), Kauṇḍinya?“

Den folgenden Tag wurde der ehrwürdige Vater Vâshpa bekehrt, und in den drei folgenden Tagen nacheinander Bhadrika, Mahânâman und Açvajit. Nachdem der Meister alle fünf in dem Wege des Heils befestigt und am fünften Tage der zweiten Mo-

---

*) Das Wort *attakilamatha* ist noch dehnbarer als das deutsche, da es eigentlich Selbstabmüdung bedeutet.

**) Siehe oben p 91.

natshälfte zusammengerufen hatte, hielt er eine zweite Predigt, nach deren Ablauf die Fünf die Würde von Arhanten (Hochwürdigen, Magister, sonst auch mit Grossmeister übersetzt) erwarben.

---

(85) 14) Erwerbung von Schülern. Bekehrung des Bimbisâra.

Nicht lange darauf ereignete es sich, dass der Meister einen gewissen Yaças traf, einen Jüngling von guter Familie aus Benares, welcher Nachts das Haus aus Ekel vor der Welt verlassen, um sich dem geistlichen Stande zu weihen.*) Der Herr entdeckte in ihm eine vielversprechende Anlage, rief ihn zu sich und unterrichtete ihn. In der That war Yaças bereit, den Weg des Heils zu wandern und an einem folgenden Tage wurde er Arhant. Seine Bekehrung hatte auch die seines Vaters, eines reichen Kaufmannes, zur Folge. Er war das erste Laienmitglied, welches sein Bekenntnis des Glaubens an Buddha, das Gesetz und die Kirche ablegte.**) Auch die Mutter und die bisherige Gattin des Yaças traten der Lehre bei. Sie waren die ersten weiblichen Laienmitglieder. Bald folgen vier Genossen von Yaças: Vimala, Subâhu, Pûrṇajit und Gavâmpati, dem Vorbilde ihres Freundes; auch noch Andere liessen sich

*) Der Grund, weshalb Yaças sein Haus verlässt, ist derselbe, aus dem der Bodhisattva aus dem Palaste floh. Die Geschichte ist eine abgekürzte Wiederholung der Flucht Siddhârtha's; so wenigstens im Mahâvagga I, 7. In Einzelheiten abweichend ist die Geschichte bei den nördlichen Buddhisten, wie sie bei Schiefner p 247 vorkommt.

**) Trapusha und Bhallika hatten nur die zwei ersten Artikel des Glaubens angenommen und annehmen können; siehe oben p 102.

in den Orden aufnehmen, so dass in kurzer Zeit der Meister 60 hochwürdige Jünger um sich sah.

Während der Regenzeit*) blieb er bei Benares. Nach dem Ende dieser Jahreszeit sandte er seine 60 Schüler nach allen Richtungen aus, um ihre geistliche Pilgerfahrt anzutreten, während er sich nach Uruvilvâ begab.**) (86) Unterwegs begab er sich in einen Busch und setzte sich an den Fuss eines Baumes. Gerade zu der Stunde trieben sich dort 30 Gesellen, die Bhadravargîya's (d. h. die von der gesegneten Schaar) umher. Neunundzwanzig derselben hatten Frauen, nur der Dreissigste nicht; deshalb hatten sie für ihn eine Hure geholt.***) Nun war die Hure, als man guter Dinge war, mit dem Eigentum Jener davongelaufen. Ihres Gefährten wegen suchten die Gesellen dem schlechten Frauenzimmer auf die Spur zu kommen, und so kamen sie in den Busch, wo sie den

---

*) Die Regenzeit, deren Dauer vom Vollmondtag im Âshâḍha bis zum Vollmond im Kârttika (ungefähr 21. Juni bis zum 21. October) angesetzt wird, ist in gewisser Hinsicht für die buddhistischen Mönche die Ferienzeit, weil sie so lange im Kloster zubringen dürfen und nicht umher zu wandern brauchen. Aber es ist auch zugleich derjenige Teil des Jahres, in welchem sie das Volk durch Predigten etc. in der Lehre befestigen müssen. Dass in Bezug auf die Dauer der Ferien Unsicherheit herrscht, wird sich später ergeben.

**) Der Buddha muss nach dem unveränderlichen Dharma der Natur auf diesem Punkte aufgehen, sechs Monate nachdem er sich dort im Frühling befand, also nach unserer Rechnung am 21. September. Die Ferien können nur drei Monate gedauert haben. Wir kommen später hierauf zurück. Uruvilvâ scheint der Ostpunkt zu sein nicht nur am 21. März oder 21. September, sondern im Allgemeinen der Punkt, wo die Sonne ihren täglichen Lauf beginnt.

***) Bei den nördlichen Buddhisten pflegen die Fünf *bhadravargîya's* genannt zu werden, nach Schiefner p 248 heissen auch Yaças und seine vier Genossen Vimala, Pûrṇa, Sabâhu und Gavâmpati die zweite Fünfzahl Bhadravargîyas. Die 30 ($29^1/_2$) sind die Tage des Monats Bhâdrapada (August — September).

Buddha sahen und fragten, ob er unterdessen eine Frau gesehen habe. „Was wollt ihr, Jünglinge! mit dieser Frau?“ fragte seinerseits der Herr. Die Gesellen erzählten ihm den Fall. Und der Buddha richtete aufs neue das Wort an sie, indem er sagte: „Was ist besser, dass ihr die Frau oder euch selbst sucht?“ Als sie antworteten: „das Letztere“, bittet er sie, sich zu setzen, unterwies sie mit erbaulichen Erzählungen, und es gelang ihm, sie zu seiner Lehre zu bekehren, worauf er sie wie seine früheren Schüler nach allen Richtungen aussandte.*)

Zu Uruvilvâ lebten drei Gebrüder Kâçyapa, die man, um sie zu unterscheiden, Kâçyapa von Uruvilvâ, von dem Flusse und von Gayâ nannte. Es waren fromme und weise Brahmanen, Asceten derjenigen Art, welche gewundene Flechten tragen und Verehrer des Feuergottes Agni sind. Der erstgenannte der Brüder stand an der Spitze von 500 Asceten, der zweite hatte 300, der letzte 200 unter sich. Diese gelehrten Leute wurden von Buddha, nachdem er zu Uruvilvâ angekommen war und drei und einhalb tausend Wunder**) gewirkt hatte, eingeladen, sich unter seine Schüler aufnehmen zu lassen. Dank der bewiesenen Wunderkraft gelang ihm sein Versuch. Dem Vorbilde der Kâçyapa's folgen (87) ihre 1000 Schüler, und von allen diesen umgeben bestieg der Meister einen Berg, Gayâçîrsha oder Gayaçiras geheissen. Von dieser Stelle aus hielt der Herr an seine Jünger

*) Noch vor diesem Ereignis kam Mâra zweimal zu dem Herrn, um höhnende Worte an ihn zu richten; wir haben darüber p 98 fg berichtet.

**) Die fünf ersten Wunder findet man ausführlich erzählt in Mahâvagga I, 15 fgg. und bei Schiefner p 250. Wie wichtig sie auch für die Mythologie des arischen Altertums sein mögen, müssen wir doch, um die uns gesteckten Grenzen nicht zu überschreiten, uns damit begnügen, auf die oben angegebene Quelle und Hardy *Manual* p 189 zu verweisen.

eine Rede über „Lichterlohe Glut". Er sprach ungefähr so:*)

„Alles, Ihr Mönche, steht in lichterloher Glut. Und warum steht alles in Glut? Weil, Ihr Mönche, das Auge in Glut steht, die wahrnehmbaren Objecte in Glut stehen, das Unterscheidungsvermögen des Auges in Glut steht, die Berührung der Sehkraft mit den Objecten in Glut steht, und Alles, was infolge dieser Berührung gefühlt wird als angenehm oder unangenehm oder keins von beiden, auch in Glut steht.**) Wodurch steht es in Glut? Durch das Feuer der Liebe, des Hasses, der Verblendung; durch Geburt, Alter, Tod, Kummer, Elend, Schmerz, Niedergeschlagenheit, Missmütigkeit steht es in Glut, sage ich. Wie es mit dem Auge ist, so ist es auch mit dem Gehör, mit dem Riechorgan, mit der Zunge, mit dem Körper, mit dem innern Sinn und allem, was damit zusammenhängt und aus diesem Zusammenhange hervorgeht.

„Wer diese Dinge begreift, Ihr Mönche, wie ein gelehriger Schüler der edeln und weisen Meister, hat keine Lust mehr im Auge, an den wahrnehmbaren Objecten, am Unterscheidungsvermögen des Auges etc., ebensowenig im Gehör, im Riechorgan etc. etc. Hat man erst keinen Gefallen an diesen, dann wird man abwendig davon; infolge dessen wird man davon frei und begreift, dass man davon los ist, und darauf wird man inne, dass das Geborensein***) ein Ende hat, dass die Uebungszeit für ein geistliches Leben überstanden

---

*) Mahâvagga I, 21.

**) Das Wort in „Glut stehend" bedeutet auch zugleich gequält.

***) Dies kann schwerlich die Bedeutung sein, aber so wird es allgemein von den Buddhisten aufgefasst. Wir unsererseits zweifeln nicht daran, dass die eigentliche Bedeutung dieser augenscheinlich vorbuddhistischen Phrase eine andere ist. Vgl. Muṇḍaka-Upanishad 3, 1, 5.

ist, dass gethan ist, was gethan werden muss, dass nichts mehr für das Leben hier auf Erden übrigbleibt."*)

(88) Nachdem der Buddha diese Rede gehalten hatte, welche auf seine Zuhörer einen tiefen Eindruck machte, zog er mit den Tausend, welche er zu Arhanten erhoben hatte, nach Râjagṛiha zu dem Ende, um das Versprechen, das er seiner Zeit dem Könige Bimbisâra gegeben hatte, zu erfüllen. In der Nähe der Hauptstadt angekommen, wählte er das Heiligtum Supratishṭha**) im Park Yashṭivana (d. h. Steckenhain) zu seinem Aufenthalte. Kaum hatte der König Nachricht erhalten, dass der Meister angekommen wäre, so begab er sich mit einem zahlreichen Gefolge von Brahmanen und Bürgern nach dem Parke, und vor dem Buddha angelangt, warf er sich demütig zur Erde und hielt sich darauf mit seinem Gefolge in ehrerbietigem Abstand.

In der dort versammelten Menge waren Manche, bei denen einiger Zweifel entstand, ob der Grosse Mönch in der Lehre des Kâçyapa von Uruvilvâ war, oder ob es umgekehrt der Fall sei. Da der Herr ihre geheimen Gedanken erriet, so richtete er, um den Leuten aus ihrem Irrtum zu verhelfen, das Wort an Kâçyapa und sprach die Strophe:

„Was war es, dass Du, Uruvilvâ's Bürger,
Das Feuer aufgabst, der Du schwach dich nennest?***)
Ich frage dich, Kâçyapa, nur dies eine:
Warum verliessest du das Feueropfer?"

---

*) Die von Burnouf *Lotus de la bonne Loi* p 480 gegebene Uebersetzung: „il n'y a plus lieu *à revenir* ici-bas" fügt etwas zu, was nicht dasteht. — Was der Barmanische Lebensbeschreiber (Bigaudet I, 149) giebt, hat den Charakter einer Paraphrase. Das oben Mitgeteilte ist der heiligen Schrift selbst entlehnt.

**) Pali: Supatiṭṭha. Hieraus und aus der tibetanischen Uebersetzung „fest" (bei Schiefner p 254) ist die sanskritische Form erschlossen.

***) Kaçyapa, Pali Kassapa, ist die personificirte Morgen-

Kâçyapa, der die Absicht des Herrn erkannte, antwortete ebenfalls in einer Strophe:

Gestalt, Geschmack, Ton und Geruch, Genüsse
Und Weiber wünschend*) preisen das Opfer Manche;
Doch als ich sah, dass in der Wurzel faul es,
Da fand ich nicht Freude an Spend' und Opfer.

(89) Nachdem er diese Worte ausgesprochen hatte, warf er sich auf die Erde vor dem Tathâgata, um zu zeigen, dass er dessen gehorsamer Schüler sei, und sein Haupt auf dessen Füsse legend, rief er aus: „Herr, Ihr seid der Meister (Gebieter); ich bin Euer Jünger (gehorsamer Diener)". Darauf erhob er sich siebenmal in die Luft, stieg herab, verneigte sich vor dem Tathâgata und setzte sich in ehrerbietiger Entfernung von ihm. Als die Menge dieses Wunder sah, rief sie: „Wie mächtig sind doch die Buddha's, dass der Tathâgata Jemand von so tiefgewurzelter Ueberzeugung wie dem Kâçyapa, welcher sich selbst für einen Grossmeister hielt, den Schleier von den Augen reissen und ihn bezwingen kann", und sie verherrlichten den Meister. Und der Herr sprach: „Es ist nicht zum ersten Male, dass ich den Kâçyapa bezwungen habe, sondern auch in der Vorzeit habe ich

---

dämmerung, die graue Vorzeit, und wird als Schlange vorgestellt. Er ist der Stammvater der Schlangen, so dass Kâçyapa d. h. ein Nachkomme des Kaçyapa, auch Schlange bedeutet. Das erste der Wunder, deren wir oben p 109 fg Erwähnung thaten, besteht darin, dass der Buddha die giftige Schlange in Kâçyapa's Haus durch seinen eigenen grösseren Glanz überstrahlt, d. h. in das Sternbild der Schlangen Açleshâ, Hydra, kam die Sonne drei Monate nach dem 21. März; später im Jahre wurde es nach Sonnenuntergang im Westen sichtbar, schien dem Buddha zu *folgen*. Der rätselhafte Vers scheint zu bedeuten: „Was hast du gethan, dass du dein eigenes Feuer (Licht) aufgabst und bekanntest der Schwächere zu sein" d. h. vor meinem grösseren Lichte zu weichen.

*) Einige Worte dieses dunkeln Verses sind unklar.

dasselbe gethan“ und darauf erzählte er das Jâtaka*) von Mahânârada-Kâçyapa, woran er die Erklärung der vier Hauptwahrheiten knüpfte. Der König von Magadha wurde zugleich mit 11 Myriaden bekehrt und trat in das erste Stadium des Wegs zum Heile ein, während tausend das Glaubensbekenntnis als Laien ablegten.

Damals war es, dass der König sich bei dem Meister niedersetzte und ihm erklärte, dass die fünf frohen Erwartungen, welche er einstens als Prinz gehegt hatte, jetzt vollständig erfüllt wären. Seine erste frohe Hoffnung war, als König gekrönt zu werden; die zweite, dass der vollendete Buddha sein Reich besuchen werde; die dritte, dass er dem Herrn seine Aufwartung werde machen können; die vierte, dass der Herr ihn im Dharma unterrichten werde; die fünfte, dass er den Dharma des Herrn annehmen werde. Hierauf legte Bimbisâra das Glaubensbekenntnis ab, indem er dreimal die Formel wiederholte: „Ich nehme meine Zuflucht zu dem Buddha; ich nehme meine Zuflucht zu dem Dharma (Gesetz, Ordnung); ich nehme meine Zuflucht zu der Gemeinschaft**) der (90) Heiligen.“ Er lud ferner den Meister auf den folgenden Tag zum Mittagessen ein und entfernte sich nach ehrerbietigem Grusse.

Am folgenden Morgen in der Frühe strömten die Einwohner der Stadt hinaus auf dem Wege nach dem Lusthaine Yashṭivana, um den Tathâgata zu sehen. Schon war der ganze Wald und ein grosser Teil des

---

*) Die Jâtaka's sind Erzählungen mit moralischer Tendenz, worunter auch Tierfabeln, welche der Buddha aus der Zeit seiner früheren Existenzen in dieser Welt mitteilt. In welcher Beziehung diese Art von Literatur mit dem aristokratischen Heldengedicht steht, werden wir später zu erörtern haben. Der Inhalt des genannten Jâtaka ist mitgeteilt bei Hardy *Manual* p 192.

**) *Sangha* Gemeinde, Congregation, Clerisei, Gemeinschaft der Heiligen, Kirche.

Weges angefüllt mit Menschen, welche sich drängten, um den herrlichen Anblick des grossmächtigen Meisters, an dem sie sich nicht satt sehen konnten, zu geniessen. Es hatte den Anschein, als ob der Buddha, in Folge des Zusammenströmens der Menschen, durch all das Gedränge hindurch die Stadt nicht erreichen könne und deshalb um seine Mahlzeit kommen würde. Indra, der Himmelskönig, hatte hiervon eine Ahnung, indem er fühlte, dass der Platz, auf welchem er sass, warm wurde, und als er nun durch Nachdenken zur Gewissheit gelangt war, dass die bewusste Gefahr in der That vorhanden war, beschloss er, ihr zuvorzukommen. Flugs nahm er die Gestalt eines Studenten an und unter dem Singen von Lobliedern auf den Buddha, das Gesetz und die Kirche erschien er in Gegenwart des grossmächtigen Meisters und machte weite Bahn unter der Menge*), die ihn sagen hörte:

„Der Sanftmütige mit den Sanftmütigen,
den früheren Zopfträgern, den Befreiten,
der Goldfarbige, Gehörnte
ist in Râjagṛiha eingezogen.**)

Der junge Student wiederholte zweimal diesen Spruch mit der Aenderung, dass an Stelle von „der

*) Um dies zu verstehen, muss man im Auge behalten, dass den Indern Indra sowohl für den Gott des hellen Himmels, als den des Regens gilt. Dies ist scheinbar ein Widerspruch, aber nicht in Wirklichkeit, weil man von dem Regen sagen kann, dass er den Wolken ein Ende mache, sie vertreibe und somit den Himmel wieder aufkläre.

**) Diese Strophe, sowie die zwei folgenden, sind, wie aus den Fehlern gegen das Versmass hervorgeht, nicht in ihrer ursprünglichen Form auf uns gekommen. Der Text im Mahâvagga I, 22, 13 ist durch und durch verdorben, etwas besser ist er in dem Jâtaka. Die Zweideutigkeit der gewählten Ausdrücke geht in der Uebersetzung verloren; *dânta* ist „sanftmütig, eingezogen“ und „gezähmt“ und „ein junger Stier“; in der letzten Bedeutung beinahe dasselbe wie „der Gehörnte“. Das letzte Wort kann auch ausgelassen werden.

Sanftmütige mit den Sanftmütigen" gesagt wurde: „der Freigewordene mit den Freigewordenen" und „der Hinübergelangte (aus dem (91) Gebiet der Finsternis ans Ende der Nacht Gekommene) mit dem Hinübergelangten". Dann sang er:

„Er, der zehn Wohnstätten, zehn Kräfte hat,
Zehn Gebote kennt und mit Zehn versehn,
Er, der Herr, von zehnmal hundert begleitet,
Ist in Râjagṛiha eingezogen."

Ueber die glänzende Erscheinung des jungen Studenten betroffen, sagte die Schar:

„Woher ist dieser gekommen, und wessen ist er?"

Als der Student dies hörte, sang er:

„Er, der weise, sanft, allwissend,
Ein Buddha, über Allen steht,
Der ein Arhant, Sugata ist,
In dieser Welt — dem diene ich."

Nachdem der Himmelskönig auf diese Weise für den Meister weite Bahn gemacht hatte, hielt derselbe mit einer Schar von 1000 Mönchen seinen Einzug in Râjagṛiha.

Bei dieser Gelegenheit machte der König Bimbisâra der Kirche, deren sichtbares Haupt Buddha ist, eine bedeutende Schenkung mit folgenden Worten:

„Ohne die drei Kleinode**), Herr, werde ich nicht sein können; zur Zeit oder zur Unzeit werde ich zu dem Herrn kommen. Da nun der Park Yashṭivana allzu weit und unser Park Veṇuvana***) näher liegt, will ich letzteren, welcher mir ein passender Aufenthalt für den Buddha scheint, abtreten. Durch die

---

*) Die *zehn* „Wohnstätten, Halteplätze" stimmen mit den zehn Avatâra's von Vishṇu überein, insofern eine der Bedeutungen von *avatâra* ist: „Platz, wo man absteigt".

**) *triratna, trîṇi ratnâni*, d. h. der Buddha, das Gesetz und die Kirche.

***) Pali Veluvana, Bambushain.

Annahme dieser Gabe wird der Herr mich sehr verpflichten."

Hierauf fand die feierliche Uebertragung statt: Der König nahm ein goldenes, mit wohlriechendem Wasser gefülltes Gefäss und goss, zum Zeichen, dass er den Park Venuvana an den Buddha übertrug, das Wasser auf dessen Hand.*)

(92) Während auf diese Weise der Park in Empfang genommen wurde, zitterte die Erde, weil die Lehre des Buddha nun Wurzel gefasst hatte. Darum hat sich auch diese Naturerscheinung in Indien niemals bei einer andern Uebertragung von Gütern an die Kirche gezeigt, und was Ceilon betrifft, so trat auch dort die Erscheinung nur mehr ein bei der Empfangnahme des Mahâvihâra (das grosse Kloster).

Nachdem der Meister dem Könige für diese Schenkung seinen Dank ausgesprochen, begab er sich in Begleitung der Gemeinde der Geistlichen nach dem Parke Veṇuvana.

---

*) Für dieses merkwürdige Rechtssymbol, das wir später wiederum antreffen werden, wird man nicht leicht im Sanskrit oder Pali eine Erklärung finden. Aber unsere eigene Sprache giebt die Erklärung, insofern Schenken beide Bedeutungen in sich vereinigt. Jede Uebertragung muss ausserdem auch jetzt noch „begossen" werden, denn jede Uebertragung und, was im Grunde dasselbe ist, jeder feierliche Kauf, wurde unter „Schenken" vollzogen. Daher, dass im altschwedischen Recht gesprochen wird von „med vîn ok vitni kiöpa" „mit Wein und Zeuge kaufen", siehe Grimms deutsche Rechtsalterthümer p 608. Das Sanskritwort für Uebertragung durch Schenkung ist *atisṛijati*, das ursprünglich auch „überschenken, übergiessen" bedeutet haben muss, denn *sṛijati* ist auch „giessen, schiessen". Das Pali *onojeti* (Mahâvagga I, 22) ist aus dem Sanskrit avanejayati entstellt „Jemandes Hände oder Füsse waschen". Das Symbol selbst — daran kann kein Zweifel sein — ist sehr alt und gemein-arisch gewesen.

15) Bekehrung von Çâriputra und Maudgalyâyana. Vorfall mit Mahâkaçyapa.

Zu dieser Zeit lebten in der Nähe von Râjagṛiha zwei Mönche von gleicher Tüchtigkeit und Zufriedenheit; was der Eine that, das that auch der Andere; sie waren mit einem Worte unzertrennlich. Sie hiessen Çâriputra und Maudgalyâyana *), und strebten beide nach Unsterblichkeit bei dem Lehrer Sañjaya.**)

Einst geschah es, dass Çâriputra den ehrwürdigen Açvajit (93) umhergehen sah, um Lebensmittel zu erbetteln, und hörte die Formel *„ye dhammâ hetuppabhavâ“* ***) singen. Durch das Anhören dieser Worte wurde Çâriputra so ergriffen, dass er in den Genuss des ersten Grades der Heiligung versetzt wurde. Sofort suchte er seinen Genossen Maudgalyâyana, der ihn von Weitem ankommen sehend, rief: „Wie sind deine Sinne so freudig! was siehst du so freudig aus! Hast du die Unsterblichkeit (oder den Unsterblichkeitstrank) gefunden?“ „Ja“, antwortete Çâriputra vergnügt und erzählte, was sich ereignet hatte. So

---

*) Im Pali Sâriputra und Moggallâno. Der Erstere hiess eigentlich Upatishya und wurde nach seiner Mutter Çâriputra genannt; überdies ist er bekannt als Çaradvatîputra und später unter dem Beinamen Dharmasenâpati d. h. „Anführer des Gesetzes.“ Der Zweite, später berühmt als Maudgalyâyana der Grosse, hiess auch Kolita. Mehr von ihrer früheren Geschichte findet sich bei Schiefner p 255.

**) Bei den nördlichen Buddhisten Sañjayin. Als er am Sterben lag, ersucht ihn Upatishya um den Unsterblichkeitstrank. Doch Sañjayin erklärte ihn nicht zu besitzen und verwies ihn an den Buddha. So die Tibetanische Lebensbeschreibung bei Schiefner p 259, vergl. Hardy *Manual* p 195.

***) Diese bekannte Buddhistische Formel wird an ihrem Orte behandelt werden. Hier sei nur beiläufig bemerkt, dass das erste Wort *ye* nicht einen Teil der ursprünglichen Formel ausgemacht haben kann, weil es gegen das Versmass verstösst. Der Sinn bleibt genau derselbe.

öffneten sich auch Maudgalyâyana's Augen der Wahrheit.

Beide beschlossen nun, mit ihren zahlreichen Schülern zum Buddha zu gehen und luden auch Sañjaya ein, dem Herrn zu dienen. Doch dieser weigerte sich und suchte auch die zwei Genossen von ihrem Vorhaben dadurch abzubringen, dass er ihnen anbot, mit ihm gemeinschaftlich die Schar zu hüten. Sein Versuch scheiterte an ihrer Standhaftigkeit; heisses Blut floss ihm aus dem Munde*), aber sie eilten mit den Ihrigen zum Buddha.

Schon als dieser sie von ferne kommen sah, sagte er zu seinen Jüngern: „Mönche, diese Beiden werden das gesegnete Paar ausmachen, das an der Spitze aller meiner Schüler stehen wird". Kurzum, Maudgalyâyana der Grosse erlangte in einer Woche das Arhanttum, und Çâriputra in vierzehn Tagen.

Ueber die zunehmende Zahl der Bekehrungen entstand unter den Bewohnern des Landes Magadha ein unwilliges Gerede, weil sie glaubten, dass bald alle vornehmen jungen Leute in den Mönchsstand eintreten würden, und wer Mönch wird, der ist für seine Familie verloren. Die Schüler nahmen (94) sich das Gerede zu Herzen, aber der Meister beruhigte sie, durch die Versicherung, in einer Woche würde es mit dem ganzen Gerede zu Ende sein. Und so geschah es auch.**)

---

*) Sañjaya wird noch später als einer der sechs Irrlehrer vorkommen, nicht nur in der südlichen Ueberlieferung, sondern auch in der nördlichen. Dies scheint der Nachricht in vorletzter Note zu widersprechen, in Wirklichkeit aber ist ein Widerspruch nicht notwendig. Denn in der Sprache der Mythologie kann z. B. sehr wohl gesagt werden: „Der Mond ist heute erloschen (hat das Nirvâṇa erreicht, aber morgen, übermorgen etc. wird er wieder leben." So auch von den Planeten.

**) Die Barmanische Lebensbeschreibung (bei Bigandet 1, 162) erzählt, dass die Bevorzugung der zwei Neubekehrten

Während der Herr im Bambushaine weilte, hatte er eine Begegnung mit einem gewissen Kâçyapa (später bekannt unter dem Namen der „grosse Kâçyapa“), wovon eine der Ueberlieferungen*) berichtet. Ein gewisser Brahmane, Nyagrodhaketu (Komet oder Feuerschein des Banianbaumes), in Baniandorf wohnend, hatte einen Sohn Kâçyapa, welchen er gegen dessen Willen in die Ehe mit einem Brahmanen-Mädchen von Vaiçâlî gab.**) Die Eheleute lebten zwölf Jahre in einem Hause, ohne bei einander zu schlafen. Nach dem Tode ihrer Eltern verkauften sie die Erbschaft und traten in den geistlichen Stand ein. Die Frau liess sich in die Sekte der Digambara***) unter Pûraṇa Kâçyapa†) aufnehmen.

Ihr Mann wurde ein Anhänger des Tathâgata und tauschte mit diesem die Gewänder. Nach neun

---

die Eifersucht der übrigen Schüler erregt habe, so dass einige sogar so weit gingen, über Parteilichkeit zu murren. Der Buddha wies sie zurecht und verkündete das Factum, dass die zwei bereits in der Vergangenheit die grösste Verehrung für den damaligen Buddha an den Tag gelegt hätten.

*) Bei Schiefner p 257.

**) Dies scheint eine andere Form der Mythe von Yama (der Dämmerung, dem Zwielicht) und seiner Schwester Yamî (der Nacht) in Ṛig Veda 10, 10 zu sein. Yamî will, dass ihr Bruder sie beschlafe, aber er weigert sich, weil das gegen das ewige Gesetz der Natur ist. Und so bleiben sie dabei, sich neben einander hin und her zu drehen. Diese Erklärung ist sehr unsicher. Wenn Kâçyapa der Mond ist, dann muss Rohiṇî seine Frau sein.

***) Digambara's, einer der Jaina Mönchorden. Von dem Vorhandensein von „nackten“ Nonnen ist nichts bekannt, aber vielleicht soll nichts anderes bezweckt werden, als ein unklarer Ausdruck, um anzudeuten, dass Kâçyapa's (der Dämmerung, Yama's) Genossin die Nacht (Yamî) ist. Die Worte für Nacht und nackt sind nämlich etymologisch verwandt.

†) Pûraṇa Kâçyapa wird später in unserer Erzählung, sowohl nach den südlichen als auch nördlichen Quellen, als einer der sechs Irrlehrer vorkommen.

Tagen wurde er Arhant. Der Herr nannte ihn einen von den Vortrefflichsten derjenigen, welche mit Gleichgültigkeit gegen das Weltliche (eigentlich Farblosigkeit) geläuterte Zufriedenheit verbinden.

---

(95) 16) Der Buddha besucht seine Vaterstadt.

Während der Tathâgata sich noch zu Veṇuvana aufhielt, kam es König Çuddhodana zu Ohren, dass sein Sohn nach sechsjährigem Büsserleben die höchste Erkenntnis erreicht hatte, seine Lehre ausbreitete und zur Zeit im Bambushaine bei Râjagṛiha verweilte. Infolge dieser Nachricht rief er einen seiner Hofleute und sprach: „Geh, wenn ich dich bitten darf, mit einem Gefolge von tausend Mann nach Râjagṛiha und sag' in meinem Namen meinem Sohne, dass sein Vater ihn zu sehen wünscht. Ehrerbietig übernahm es der Hofmann, den Befehl des Fürsten auszurichten, und reiste mit dem Gefolge nach dem Orte seiner Bestimmung ab.

Der abgesandte Hofmann trat in das Kloster, als der Meister eben beschäftigt war, inmitten von vier Gruppen Zuhörern sitzend eine Rede zu halten. In der Ansicht, dass des Königs Auftrag wohl etwas Aufschub vertrage, blieb der eben Hinzugekommene ausserhalb des Kreises der Versammlung stehen, um der Predigt zuzuhören. Dieselbe fesselte ihn so, dass er und die tausend Leute seines Gefolges bekehrt wurden und um Aufnahme in die Gemeinde baten. Der Herr streckte seine Hand aus und sagte: „kommet, Mönche!“ und in demselben Augenblick wurden alle mit durch ein Wunder herbeigeschafften Näpfen und Kutten versehen und sahen aus, als ob sie ältere Priester von hundertjähriger Dienstzeit wären. Einmal Arhant geworden, teilte

der Abgesandte Çuddhodana's die Botschaft nicht mehr dem Buddha mit, weil die Heiligen gleichgültig gegen die Geschicke dieser Welt werden.

Als König Çuddhodana unterdessen seinen Abgesandten nicht zurückkommen sah, noch irgend welche Nachricht von ihm empfing, sandte er einen anderen Hofmann mit demselben Auftrag ab. Mit diesem ging es aber ebenso wie mit seinem Vorgänger. Derselbe Vorgang wiederholte sich neunmal. Der König verwunderte sich nicht wenig, dass Keiner seiner Abgesandten sich die Mühe gegeben, ihm zu Liebe Mitteilung zu machen, und er dachte reiflich darüber nach, wen er nun als Boten wählen solle. Sein Auge fiel auf Udâyin, auch wohl Kâlodâyin genannt; denn dieser genoss sein volles Vertrauen und (96) war an demselben Tage mit dem Bodhisattva geboren, dessen Spielgenosse er als Kind gewesen war. Der König sprach zu ihm in dieser Weise: „Mein bester Kâlodâyin! aus Begierde meinen Sohn zu sehen habe ich neuntausend Personen ausgesandt; doch kein Einziger derselben ist zurückgekommen, ja, sie haben sich nicht einmal die Mühe genommen, mir Nachricht zukommen zu lassen. Ich bin alt und es ist schwer vorauszusehen, wie lange ich noch leben werde. Doch möchte ich noch gar gerne vor meinem Tode meinen Sohn sehen. Liebster, sollte es ein Mittel geben ihn zu sehen?" „„Gewiss, Majestät, war die Antwort, wenn es mir vergönnt ist den geistlichen Beruf zu ergreifen."" „Das überlasse ich ganz dir selbst, bester Freund, wenn du nur bewirkst, dass ich meinen Sohn sehe."

Der Abgesandte zog nach Râyagṛiha und kam dort gerade an, als der Meister am predigen war. Die Folge war, dass er mit seinem ganzen Gefolge zu Arhanten erhoben und in den Orden aufgenommen wurde.

Es möge hier bemerkt werden, dass der Meister die erste stille Zeit, nachdem er Buddha geworden,

zu Ṛishipatana bei Benares zugebracht hatte und dass nach dem Ende der Regenzeit er sich nach Uruvilvâ aufgemacht hatte. Hier verweilte er drei Monate, bis er die drei Kâçyapa's in seine Lehre eingeführt hatte und von tausend Mönchen umgeben am Vollmondtage des Pausha*) (97) nach Râjagṛiha kam, wo er zwei Monate blieb. Im ganzen waren also fünf Monate seit seiner Abreise aus Benares verflossen, während die Ankunft Udâyin's sieben oder acht Tage vor dem vollständigen Ablauf des Winters erfolgte. In diesem Zeitpunkt, als es Vollmondstag des Phâlguna**) war, dachte Udâyin bei sich: „Der Winter ist vorbei und der Frühling gekommen: die Erde ist mit grünem

---

*) Die Mitte des Pausha (jetzt December-Januar) fällt zwei Monate nach der Hälfte des Kârttika. Die stille Zeit während der Regenzeit kann hier also unmöglich auf 4 Monate berechnet sein, wie die Buddhisten jetzt zu thun pflegen. Nach Mahâvagga 3, 1 wird das Halten der stillen Zeit erst während des Aufenthaltes in Râjagṛiha eingesetzt, um zu verhindern, dass die Mönche, wie früher, auch in der Regenzeit umherzögen, was zum Gerede unter den Leuten Veranlassung gab. Die Worte sollten daher weniger scharf gefasst werden, weil man unwillkürlich daraus herausliest, dass stille Zeit schon von Anfang an eine Einrichtung war. Doch abgesehen davon bleibt noch der Widerspruch der dreimonatlichen und viermonatlichen Dauer. Nun sagt Mahâvagga 3, 2, dass zweierlei stille Zeiten erlaubt sind: 1) beginnt mit dem Tage nach dem Vollmond in Âshâḍha, 2, beginnt einen Monat später. Es sind somit zwei grosse Ferien in Gebrauch gewesen, eine von vier, die andere von drei Monaten: aber die letzte, welche vom halben Çrâvaṇa (ein Monat nach dem halben Âshâḍha) andauerte, ist nicht die, welche in den Jâtaka's gemeint (ist denn dieselbe muss gedauert haben vom halben Âshâḍha zum halben Âçvina; doch nur wenn man den Buddha gegen den halben Âçvina aus Benares ziehen lässt, bekommt man fünf Monate bis zum halben Phâlguna (d. h. drei bis zum halben Pausha und zwei zum halben Phâlguna.)

**) Der angegebene Zeitpunkt muss also in den Beginn des März oder das Ende Februar fallen.

Grase bedeckt, die Sträucher prangen mit Blumen*) und die Wege sind leicht gangbar. Jetzt ist die passende Zeit für den Meister, seine Verwandten zu besuchen". Von diesen Gedanken erfüllt ging er zu dem Herrn und sprach:

„O Meister, jetzt treiben die Bäume Knospen**),
Und, kahl zuvor, sind sie gehüllt in Laubschmuck;***)
Dem Feuer gleich breiten sie lichten Glanz aus:
O grosser Held! jetzt ist die Zeit der Wonne.

Nicht zu heiss, zu kalt auch nicht,
Die Lebensmittel nicht zu karg,
Grüner Rasen das Land ringsum:
So ist die Zeit nun, grosser Held!"

Durch diese und ähnliche Verse versuchte er den Meister zu einem Besuch seiner Familie und Vaterstadt zu überreden. Doch dieser fragte: „Warum doch, Udâyin! preist du mir in solchen schönen Worten diese Reise an?" Udâyin antwortete: „„Weil Euer Vater Çuddhodana Euch zu sehen verlangt."" „Gut denn, Udâyin! ich werde meine Verwandten aufsuchen. Sage der Versammlung der Mönche, dass sie sich für die Reise zurecht machen." So geschah es.

Mit einem Gefolge von zehntausend jungen Leuten von einer guter Familie aus Anga und Magadha, und ebenso grossen Menge Personen aus Kapilavastu, also insgesammt mit zwanzigtausend Mönchen, die alle (98) von dem Schmutze der Sünde befreit waren, zog der Herr aus Râjagṛiha. Täglich legte er nicht

*) Dieser Ausdruck ist in Anbetracht der Jahreszeit zu stark, namentlich für den Norden Indiens.

**) Eigentlich steht da: beginnen „zu glimmen" und das ist die wahre, naturmythische Bedeutung; aber nur zum Schein hat es den Sinn in unserer Uebersetzung, sicher weil das Sanskrit *añgârita* sowohl „glimmend, angezündet" als auch „in Knospen" bedeutet.

***) Das Wort *phalesin* im Text ist eine Entstellung von *palâsin* „im Laub". Vermutlich ist es eine Singhalesische Conjectur, da man in Ceilon von dem Winter keine klare Vorstellung hat.

mehr als eine Meile zurück, und da der Abstand von Râjagṛiha nach Kapilavastu 60 Meilen beträgt, würde er auf diese Weise langsam weiter reisend in zwei Monaten am Orte seiner Bestimmung angekommen sein.*) Der Presbyter Udâyin sah ein, dass er den König von der Abreise des Herrn benachrichtigen müsse und flog darum durch die Luft, so dass er flugs an des Königs Hof erschien. Çuddhodana war sehr erfreut, den Presbyter zu sehen, liess ihn auf einem prächtigen Sessel Platz nehmen und füllte den Mönchsnapf mit der köstlichsten Speise. Udâyin stand dennoch auf um zurückzukehren, und als der König ihn einlud sitzen zu bleiben und erst sein Mahl zu geniessen, gab er zu verstehen, dass er nicht essen wolle, bevor er zu seinem Meister gekommen sei. „Wo ist denn der Meister?" fragte der König. „„Er hat die Reise mit zwanzig tausend Mönchen im Gefolge angetreten um Euch zu besuchen, König!"" Bei diesen Worte rief Çuddhodana vergnügt aus: „Komm, nimm erst dein Mahl und versorge meinen Sohn dann von hier aus täglich mit Nahrung, solange er auf der Reise ist. Darin willigte der Presbyter ein. Der König wartete dann Seiner Hochwürden mit dem Essen auf, füllte eine Schüssel, die er mit wohlriechendem Pulver gereinigt hatte, mit köstlicher Speise und händigte sie ihm mit den Worten aus: „gieb sie dem Tathâgata". Nun warf der Hochwürdige vor Aller Augen die Schüssel in die Höhe und flog selbst durch den Luftraum zu dem Meister hin, welchem er die anvertraute Speise übergab. Der Buddha genoss**) sie.

---

*) Zwischen dem halben Phâlguna und dem halben Vaiçâkha, dem Geburtstage des Bodhisattva, liegen zwei Monate. Natürlich muss der Sohn seinen Geburtstag zu Hause feiern, um später wieder weiter zu ziehen, wie ein Mönch: beide haben „nimmer Rast noch Ruh".

**) Wir wissen, dass der Meister um die angegebene Zeit guter Nahrung bedurfte, um wieder zu Kräften zu

So ging es Tag für Tag, und in dem Masse, als sich der Meister Kapilavastu näherte, wusste Udâyin, wenn er sich gegen Essenszeit zur Stelle befand, durch Erzählungen, in denen er die Tugenden des Buddha schilderte, den ganzen Hof mehr und mehr für denselben einzunehmen. Darum erklärte der Herr (99) denn auch seinen Jüngern, dass Kâlodâyin über alle seine Schüler in herzengewinnender Ueberredungsgabe hervorrage.

Inzwischen hatte der Herr die Stadt erreicht. Die Çâkyas hielten mit Rücksicht auf den bevorstehenden Besuch des Durchlauchtigsten ihrer Familie eine Versammlung, um zu beratschlagen wie sie ihn am besten logirten. Nach der Beratschlagung beschlossen sie, wegen der Lieblichkeit des Ortes den Banianhain zu seinem Aufenthalte zu bestimmen. So wird denn alles für einen gebührenden Empfang in Bereitschaft gebracht, und während sie mit Räucherwerk und Blumen in den Händen ihm entgegen gingen, sandten sie allerliebst gekleidete Bürgerknaben und Mädchen voraus; daran schlossen sich kleine Prinzen und Prinzessinnen und hinter ihnen drein kamen die Aelteren, um den Buddha mit den gewöhnlichen Ehrenbezeigungen abzuholen und nach dem Lustgarten zu geleiten.*) Zur Stelle gekommen nahm der Herr auf dem angebotenen Buddhathrone Platz, umgeben von den zwanzigtausend Jüngern, die von den Flecken der Sünde befreit waren.

Die Çâkya's, welche stolz, unverbesserlich stolz waren, dachten bei sich: „Prinz Siddhartha ist jünger als irgend Einer von uns, deren Neffe, Sohn oder Enkel

---

kommen. Es war nicht das erste Mal, dass er sie um diese Zeit genoss; auch im vergangenen Jahre, nachdem er vor Erschöpfung niedergefallen war, hatte er dieses gethan.

*) Dies ist eine Beschreibung des Frühlingsfestes oder Umganges. Unsere heidnischen Vorfahren feierten das Fest zu Ehren der Göttin Ostara, woher das deutsche „Ostern“ und das englische „Easter“.

er ist.“*) Darum sagten sie zu den kleinen Prinzen: „Macht ihr eure demütige Verbeugung, dann werden wir uns hinter euch setzen. Der Herr, der ihre Absicht erriet, dachte: „Wollen meine Verwandten mir keine Ehre beweisen, so will ich es sie gleich lehren“, und mit Hülfe seiner übernatürlichen Kenntnis erhob er sich in die Luft und schüttelte den Staub**) von seinen Füssen auf ihre Häupter ab. Als König Çuddhodana das Wunder sah, sagte er: „Herr! als du am Tage deiner Geburt zu dem schwarzen Devala gebracht wurdest, um ihn zu begrüssen, und du bei der Gelegenheit deine Füsse auf das Haupt des Brahmanen (100) setztest, habe ich mich bei dem Anblick vor dir zur Erde verneigt. Das war meine erste Huldigung. Und am Tage des Ackerfestes, als der Schatten des Jambûbaumes, unter dem du in deinem Prunkbette lagst, seine Richtung nicht veränderte, und ich solches sah, da habe ich mich vor deinen Füssen verbeugt. Das war meine zweite Huldigung. Jetzt, da ich ein Wunder sehe, wie ich noch nie eines gesehen habe, beuge ich mich wiederum vor deinen Füssen. Das ist meine dritte Huldigung.“ Sobald der König seinen ehrerbietigen Gruss dargebracht, konnte kein Einziger der Çâkya's es unterlassen, vor dem Herrn zurückzustehen; sie verneigten sich Alle.

Nachdem der Buddha seine älteren Verwandten so sich zu beugen gelehrt hatte, stieg er aus dem Luftraume herab und setzte sich auf den angebotenen Thron. Nun setzten sich auch die Verwandten alle zusammen nieder und harrten mit gespannter Er-

---

*) In der Sprache der Mythologie sind die jüngeren Götter diejenigen, welche später erscheinen. Die Nacht z. B. ist die älteste Göttin, die Dämmerung jünger, der helle Tag noch jünger.

**) Der Text gebraucht für Staub das Wort *pâṃsu*. Deutlicher wäre *kiraṇa* gewesen, das Staub und Lichtstrahl bedeutet.

wartung der Dinge, die da kommen sollten. Und siehe, da kam aus einer grossen Wolke ein Sturzregen von Rosen, deren rotfarbenes Wasser rauschend niederfiel und nur diejenigen, welche es wünschten, benetzte, während kein Tropfen auf diejenigen niederfiel, welche nicht befeuchtet zu werden wünschten. Bei diesem Anblicke riefen alle in starrer Verwunderung aus: „wie eigentümlich, wie wunderbar!“ Doch der Herr sagte: „„Es ist nicht das erste Mal, dass ein Rosenregen vor mir in Gesellschaft meiner Verwandten niederfällt; dasselbe hat auch schon früher stattgefunden“, und bei dieser Veranlassung erzählte er eine Geschichte aus der Zeit, da er als Fürst Viçvantara auf Erden weilte. Nach Beendigung der Ansprache erhoben sich alle und entfernten sich mit demütiger Verbeugung, ohne dass jedoch irgend Einer unter den Prinzen oder Grossen des Reiches die Liebenswürdigkeit gehabt hätte zu sagen: „Komm morgen bei uns dein Mahl zu betteln“.

Am folgenden Tage ging der Meister mit den zwanzigtausend in die Stadt, um sein tägliches Brod zu erbetteln. Niemand zeigte sich, ihn einzuladen oder den Napf zu füllen. Noch ehe der Herr in das Thor eintrat, forschte er nach, auf welche Weise die früheren Buddha's gewohnt waren, in ihrer Vaterstadt Almosen zu sammeln: ob sie erst die Häuser der Reichen aufsuchten oder ob sie von Haus zu Haus der Reihe nach rundgingen. Da er sich keines Praecedenzfalles erinnern konnte, dass irgend (101) ein Buddha auswählend zu Werke gegangen war, beschloss er, sich an die Gewohnheit und die Ueberlieferung*) zu halten und dafür zu sorgen, dass auch

*) Die ausserordentlich geistreiche Weise, wie die einfache Thatsache, dass die Sonne unabänderlich regelmässig alle Himmelshäuser durchläuft, hier beschrieben wird, diene dem Leser zum Beweise dafür, dass der Inder im Gegensatz zu einer oft geäusserten Meinung geistreich sein kann,

seine Nachfolger auf dieselbe Weise, wie er jetzt, beim Einsammeln der ihnen gereichten Liebesgaben zu Werke gehen sollten. Er begann deshalb mit dem ersten Hause beim Eingange in die Stadt und ging regelmässig von Haus zu Haus weiter.

Als die Kunde sich verbreitete, dass Prinz Siddhârtha als Bettelmönch umhergehe, stieg das Volk auf die oberen Stockwerke der hohen Prachtbauten, um durch die geöffneten Fenster das ungewohnte Schauspiel zu betrachten. Auch Râhula's Mutter vernahm, was vorging, und dachte: „Mein Gemahl, der einmal in derselben Stadt mit grossem fürstlichen Prunk in goldenem Fuhrwerk umherfuhr, geht nun mit geschorenem Bart und Haar, in seiner gelbfarbigen Mönchskutte, mit einem runden Napf in der Hand seine Nahrung betteln.*) „O! wie schön wird er erst jetzt sein." Nach dem lieben Anblick verlangend, öffnete sie das Fenster und betrachtete da den Herrn, der durch seinen in verschiedenen Farben erglänzenden Körper die Strassen erhellte, und der leuchtete in seiner unvergleichlichen Buddha-Majestät, welcher durch den Strahlenglanz, der ihn umgab, noch erhöht wurde, sich durch die 80 Nebenkennzeichen noch deutlicher ausprägte und durch die 32 Hauptkennzeichen noch prächtiger abhob. In Entzücken über dies Schauspiel sang die Prinzessin das Lob des Mannlöwen.**)

Glänzend, schwarz, und gelockt sind die Haare,
Leuchtend reiner als die Sonne das Stirnmal,

---

selbst so sehr, dass ihn Occidentalen, die sich weit über ihn erhaben glauben, nicht einmal verstehen.

*) Das Wort für essen *bhuñkte* ist der ständige Ausdruck, dessen sich der Inder für das Durchlaufen einer Bahn bei der Sonne etc. bedienten. Das hierzu gehörende Substantivum *bhoga* ist „Portion", sei er vom Essen oder von einer durchlaufenen Bahn.

**) *Narasiṃha*, ein wohlbekannter Name des Vishṇu, resp. Nârâyaṇa, in einer seiner Offenbarungen (*avatâra's)*.

Hoch und eben und gestreckt ist die Nase
Des Mannlöwen, den ein Strahlengeflecht schmückt.*)

(102) Als die Prinzessin ihr Loblied gesungen, ging sie, um dem Könige zu melden, dass sein Sohn als Mönch um Nahrung bettele. Heftig bewegt eilte Çuddhodana, nachdem er seinen Mantel**) umgeschlagen hatte, so schnell als er konnte hinaus, um den Herrn zu treffen. Zu ihm gekommen sagte er: „Warum thust du mir die Schande an? Weshalb musst du deine Nahrung erbetteln? Warum sagst oder bedeutest du nicht all den Mönchen, dass sie sonder Mühe Nahrung bekommen können?" „„Weil meine Lebensregel es so verlangt, mächtiger Fürst"", war die Antwort. „Aber", erwiederte der König, „unser Geschlecht ist ein hochansehnliches Rittergeschlecht***), worin noch nie ein Bettler gewesen ist." „„Ja, König! deine Vorfahren waren eine Reihe von Fürsten, aber meine eine lange Reihe von Buddha's von Dîpankara (Lichtmacher) bis zu Kâçyapa (d. i. die Dämmerung); und sie alle, sowie unzählbar viele andere Buddha's von noch früherer Zeit haben als Bettelmönche umhergehend ihren Lebensunterhalt gefunden."" So sprach der Buddha und hob mitten auf der Strasse stehend folgendes Lied an:

*) Diese Strophe ist, wie aus den Fehlern gegen das Metrum und sonstigen Gründen hervorgeht, aus einem anderen Dialekt übersetzt. Der Paliübersetzer hat nicht begriffen, dass *tala* die Mâgadhî-Endung des Comparativs ist; *abhilanâṭo* ist Sanskrit *adhilalâṭa*, der sogenannte „Knäuel" oder „Wolle" (ûrṇâ), das nichts anderes ist als das bekannte *tilaka*, der Stirnfleck, wie es an den Buddhabildern deutlich zu sehen ist.

**) Çuddhodana ist „das reine Fluidum" (Aether), er ist König Varuṇa, Wodan; sein Mantel Wodan's Mantel.

***) Die Farbe der Kshattriya's is rot, was in der bildlichen Sprache die Farbe der Leidenschaft ist, weil *râga* Farbe und Leidenschaft, *rakta* gefärbt, blutfarbig, beschmutzt; *rajas* Leidenschaft und Staub bedeutet.

„Man sei wachsam, nicht nachlässig,
Wandle stets der Tugend Pfad;
Ruhig schläft, wer rechten Wandels
In dieser Welt sowie hiernach.“*)

Als das Lied zu Ende war, erlangte der König die Vorrechte, welche mit der ersten Stufe der Heiligkeit verbunden sind. Darauf erscholl es:

„Man übe stets auf rechte Weise,
Nicht auf falsche Weis' die Pflicht.
Ruhig schläft, wer rechten Wandels,
In dieser Welt sowie hiernach.“

(103) Als der König das Lied gehört hatte, trat er in Genuss der zweiten Stufe der Heiligkeit ein.**) Nachdem er ferner die Erzählung Buddha's über Dharmapâla gehört, erreichte der König den dritten Grad der Heiligkeit, den eines Anâgâmin.***)

Nach beendigter Mahlzeit kamen sämmtliche Damen mit Ausnahme von Râhula's Mutter und grüssten den Herrn ehrerbietig. Taub gegen die antreibenden Ermahnungen ihrer Umgebung, ihren Gemahl zu be-

*) Der Ton dieser Strophe klingt nicht buddhistisch, wie ja in der That das ganze Dhammapada, worin die Strophe steht, vorbuddhistische oder heidnische Sprüchen enthält.

**) Der Ausdruck hiefür ist *sakṛidâgâmin* d. h. gemäss dem kirchlichen Dogma: Jemand, der nur noch einmal auf Erden geboren werden muss, um für das Nirvâṇa reif zu werden.

***) D. h. von Jemand, der nicht wiederkommt oder zurückzukommen braucht. Die kirchliche Lehre der Buddhisten versteht darunter Jemand, der nicht wieder auf Erden geboren wird, sondern in einem der höchsten Himmel, wo er sich auf das Nirvâṇa vorzubereiten hat. Später bei seinem Tode, als er unter dem weissen Sonnenschirm auf seinem Prunkbette niedergesunken war, erwarb er den Grad eines Arhat, ohne dass er nötig gehabt hätte, als Einsiedler zu leben und sich in metaphysische Speculationen zu vertiefen. Um die Zeit unserer Erzählung erlangte er die Rechte eines Heiligen vom ersten Grade und führte als solcher den Herrn mit dessen Gefolge nach seinem Palaste, wo er sie mit Speisen verschiedener Art bewirtete.

grüssen, blieb sie in ihrer Kammer, „denn“, sagte sie, „wenn ich die erforderliche Tugend besitze, wird mein Mann von selbst zu mir kommen und dann werde ich ihn ehrerbietig begrüssen.“ *) Der Herr übergab dem Könige seinen Napf und begab sich mit dem vornehmsten**) Schülerpaare nach dem Saal der Prinzessin. Dort angekommen liess er sich auf dem angebotenen Sessel nieder. Eiligst warf sich die Prinzessin vor ihm nieder, umarmte seine Kniee, legte ihr Haupt auf seine Füsse und brachte so nach Herzensdrang ihre Huldigung dar. Der König, der mitgekommen war, um den Napf zu tragen, erzählte nun, wie die Achtung und Liebe der Prinzessin zu dem Herrn sich verdoppelt, seit sie ihn als Mönch umherwandeln gesehen hatte. „Als sie hörte, dass du (104) gelbe Kleider trägst, hat sie sich auch so gekleidet; als sie hörte, dass du jeden Tag nur ein Mahl zu dir nimmst, ist sie dem Vorbild gefolgt; weil du ein grosses Ruhebett verschmähst, schläft auch sie auf einem gemeinen Lager, weil du Räucherwerk, Kränze und dergleichen abgeschworen hast, thut sie dasselbe: so tugendsam, Herr, ist meine Schwiegertochter.“

„Wundere dich darüber nicht“, erwiderte der Buddha, „dass die Prinzessin unter deiner Hut jetzt, da ihre Einsicht vollständig gereift ist, ihre Ehre zu wahren weiss; denn selbst damals, als sie früher ohne Aufsicht am Fusse des Berges umherschweifte und ihre Einsicht noch nicht zur vollen Entwickelung gelangt war, hat

*) Man bedenke, dass die Erde zu jener Zeit als unbeweglich gedacht wurde, wenigstens war die gemeine Vorstellung so; nur selten findet man in der alten Mythologie bestimmt die Erklärung, dass die Sonne der unbewegliche Mittelpunkt ist, um den sich alles dreht.

**) Nämlich das erste; denn Çâriputra und Maudgalyâyana sind die zwei Açvins, α oder γ und β des Widder. Schon einige Jahrhunderte vor Chr. hatte die Sonne am 21. März dieselbe Länge wie diese Sterne; später hat man den Beginn des gleichnamigen Mondhauses weiter zurück verlegt.

sie sich in Acht zu nehmen gewusst"*), und darauf liess er die Erzählung von dem Elfen Candra folgen, wonach er von seinem Stuhl aufstand und sich entfernte. Den folgenden Tag sollte des Königs Sohn Nanda drei feierliche Feste begehen: er sollte zum Thronfolger und Mitregenten geweiht werden, ein eigenes Haus beziehen und heiraten. Während die Anstalten dazu in vollem Gang waren, besuchte der Buddha den Prinzen, liess ihn den Mönchsnapf halten und überredete ihn, den geistlichen Stand zu ergreifen, worauf er ihn einsegnete und mitnahm.**) Als Nanda's Braut Janapada-Kalyâṇî***) den Prinzen dahingehen sah, schaute sie ihm sehnsüchtig nach und sagte: „Mein Bräutigam wird doch sicher wieder bald zurückkommen?" Nanda hörte das wohl, aber konnte es nicht über sich bringen, zu dem Herrn zu sagen: „Halt eben den Napf", und zog so mit nach dem Kloster. Er wurde so gegen seinen Willen von dem Herrn zum Mönch gemacht. So zwang der

---

*) Man erkennt hierin eine interessante Variation der Sage von Sigfrid und der aus ihrem Winterschlaf erwachten Brunhild.

**) Nanda, der Sohn des Himmels — denn Çuddhodana ist Varuṇa — scheint der Mond während des Lenzmonates oder des Mai, auch Madhu oder Mâdhava genannt, zu sein. Im Mahâbhârata ist er einer der Genossen des Skanda (des Marschirenden), des Jahresgottes, der seinen Lauf beginnt. Auch unser eignes Wort *Jahr* bedeutet ursprünglich einfach: Marsch, Gang, Lauf. (Anm. d. Uebersetzers. Dieselbe Geschichte erzählen die Jainas von einem ihrer Heiligen, der seinem Bruder an dessen Hochzeitstage seinen Napf übergab und ihn aufforderte, ihm zu folgen. So kamen sie zuletzt zu dem Âcârya, der ihn zum Mönch weihte. Wenn Skanda ein Jahresgott ist, so kann er nur die Sonne bedeuten, da er von den Kṛittikâ's den Plejaden, aufgezogen wird, daher sein Name Kârttikeya. Letzteren hatte man bisher immer darauf bezogen, dass im Herbstmonat Kârttika die zu kriegerischen Expeditionen geeignete Zeit beginnt.)

***) Kalyâṇî ist unter anderm auch ein Name der Vollmondnacht.

Buddha am dritten Tage nach seiner Rückkehr nach Kapilavastu den Nanda, in den geistlichen Stand zu treten.

(105) Nach einer Woche sandte Râhula's Mutter ihren schön gekleideten Sohn zu dem Herrn. „Merk auf, liebes Kind!“ sagte sie, „der goldfarbige Mönch, der so schön wie ein Bewohner des höchsten Himmels aussieht und von 20 000 Geistlichen umgeben ist, das ist dein Vater. Er besass einmal grosse Schätze, aber nachdem er uns verlassen hat, haben wir dieselben nicht mehr gesehen. Geh zu ihm und verlange dein Erbtheil*) mit den Worten: 'Vater! ich bin dein Sohn; wenn ich gekrönt sein werde, werde ich ein Weltbeherrscher**) werden; darum werde ich Geld nötig haben; gieb mir Geld; denn ein Sohn hat Anspruch auf seines Vaters Gut.'“

Der junge Prinz***) ging dann zum Buddha und war sehr vergnügt, als er von seinem Vater mit Wohlwollen empfangen wurde. „Ist dir der Schatten angenehm?“ fragte er und schwatzte von allem, wie es sein Alter mitbrachte.

Unterdessen hatte der Herr sein Mahl beendet. Nachdem er gedankt, stand er auf und ging weg. Aber Râhula lief hinter ihm her und rief: „Mönch! gieb mir mein Erbteil!“ Der Meister liess ihn ruhig gewähren und auch das Gefolge konnte den Knaben nicht bewegen zurückzukehren, so dass er mit seinem Vater zum Garten†) kam. Da dachte Buddha bei

---

*) Die andere Form der Mythe lässt Râhu wirklich seinen Anteil am Unsterblichkeitstranke erlangen.

**) Etymologisch scheinbar auch „in einem Kreise drehend, kreisrund.“

***) Nach der südlichen Ueberlieferung damals sieben Jahre alt, nach der nördlichen ein Jahr.

†) Der Knoten (der Schnittpunkt der Bahnen des Mondes und der Sonne) wird als sich mitbewegend gedacht. Deshalb spricht man von einer Anzahl von Umdrehungen der Knoten während gewisser astronomischer Zeiträume, der sogenannten Weltperioden.

sich selbst: „Das Gut, das dieser von seinem Vater verlangt, ist unbeständig und vergänglich. Ich will ihm lieber den siebenfachen, unter dem Baum der Erkenntnis gewonnenen edeln Schatz*) mitteilen und ihn in Besitz eines überirdischen Erbgutes setzen.“ Sofort rief er den sehr ehrwürdigen Çâriputra und hiess ihn, Râhula zum Geistlichen zu ordiniren.

Ueber diese Handlung war König Çuddhodana ausserordentlich missvergnügt. Da (106) er sie nicht billigen konnte, gab er seine Ansicht darüber dem Buddha zu erkennen, und ersuchte denselben festzusetzen, dass die Heiligen in Zukunft einen Sohn ohne Zustimmung seiner Eltern nicht zum Mönch weihen dürften. Dieser Bitte willfahrte der Herr gern.

Am anderen Tage nahm der Herr seine Mahlzeit in seines Vaters Wohnung in Gesellschaft des Çuddhodana ein, welcher ihm erzählte, wie zur Zeit der Busse ein gewisser Engel zu ihm, dem Çuddhodana, gekommen sei und berichtet habe, sein Sohn wäre gestorben, und wie er dieser Nachricht keinen Glauben geschenkt habe, weil er überzeugt war, dass der Bodhisattva nicht sterben könnte, ohne die höchste Erkenntnis zu erreichen. Da sagte der Herr: „Kein Wunder, dass du das nicht geglaubt hast; denn auch früher schenktest du der Nachricht keinen Glauben, dass dein Sohn gestorben sei, trotzdem man dir die Gebeine zeigte“, und bei Veranlassung dieses Gespräches teilte er die Geschichte von Dharmapâla (d. h. der grosse Gesetzhüter) aus einer seiner früheren Existenzen mit.

Nach Beendigung der Erzählung erlangte der König die Vorzüge, welche mit dem Stande eines Anâgâmin oder Heiligen von der dritten Stufe**) verbunden sind.

---

*) Der edele Schatz besteht, nach dem kirchlichen Dogma, aus: Glaube, Sittlichkeit Sittsamkeit Schamgefühl, Gelehrigkeit, Aufopferung und Klugheit.

**) Oben war dies bereits mitgeteilt.

Als der Herr seinen Vater in den Genuss des dritten Grades gesetzt, reiste er mit der Schaar der Mönche wiederum zurück nach Râjagṛiha und hielt sich dort im kühlen Haine auf.*)

---

17) Geschichte des Anâthapiṇḍika.

Zur Zeit als der Buddha im kühlen Haine verweilte, kam ein gewisser reicher Bürger aus Çrâvastî, Sudatta, genannt Anâthapiṇḍika**) mit (107) fünfhundert mit Kaufwaren beladenen Wagen nach Râjagṛiha und kehrte dort im Hause eines seiner Freunde, eines Kaufmannes, ein. Von diesem erfuhr er, dass ein Buddha aufgetreten sei, wodurch in ihm der Wunsch entstand, den Herrn zu sehn. Sehr frühe am Morgen machte er sich auf und hatte den Vorzug, zu dem Meister trotz der frühen Morgenstunde zugelassen zu werden, weil die Thür sich durch göttliche Wunderkraft öffnete. Sudatta wurde erbaut durch eine Predigt***) und erlangte die Vorzüge eines Neulings auf dem Pfade der Heiligmachung. Am folgenden Tage machte er eine reiche Schenkung an die Kirche, deren Haupt Buddha ist, und reiste zurück nach seinem Wohnort,

---

*) Çîtavana; nach der tibetanischen Angabe bei Schiefner p 258 war es eine Begräbnisstätte.

**) Von den Buddhisten als Almosengeber an die Notdürftigen aufgefasst. Da *piṇḍika* dem Skrt. *piṇḍin* entspricht, so kann es ebensogut bedeuten: „Empfänger der Opfergabe der Wesen (an die Gestorbenen)“. Die nördlichen Buddhisten haben diese lelztere eigentlich beabsichtigte Bedeutung nicht mehr verstanden und den Namen in Anâthapiṇḍada verändert, was nur den zuerst mitgeteilten Sinn haben kann; doch ist auch die andere Form bei ihnen bewahrt geblieben.

***) D. h. wurde bestrahlt vom Lichte und der Glut — nur scheinbar der Beredsamkeit — des Herrn.

nachdem er von dem Meister die Zusage erhalten hatte, dass er nach Çrâvastî*) herüberkommen würde.

Unterwegs wandte der reiche Kaufmann ungeheure Summen auf, um in einem Abstand von je einer Meile — die Entfernung Râjagṛiha's von Çrâvastî beträgt 45 Meilen — passende Halteplätze für die Mönche einzurichten. In der Nähe der Stadt kaufte er einen Park, den Jetavana, so genannt nach dem Besitzer, dem Prinzen Jeta. Für diesen Kauf wandte er Wagenfrachten von Gold an, denn die Bedingung beim Ankauf war, dass er den ganzen Garten bis zu der äussersten Grenze mit Gold belegen solle. Nur eine kleine Stelle blieb unbedeckt; aber der Prinz war edelmütig genug, dies dem Käufer zu erlassen.**)

Auf dem angekauften Grundstücke lies Anâthapiṇḍika ein neues Gebäude (108) errichten, in dessen Mitte er einen Saal für den grossmächtigen Meister machen liess. Rings herum liess er für die 80 vornehmsten Presbyter besondere Wohnungen erbauen und für die Uebrigen Ruheplätze in der Form von Pavillons, Hallen etc., sowie auch Weiher und Spaziergänge.

Nachdem er so mit einem Kostenaufwande von 180 Millionen ein schönes Kloster auf einer wohl gewählten Stelle gebaut hatte, sandte er einen Boten, um den Meister zu ersuchen, herüber zu kommen.

---

*) Çrâvastî, eine wirklich bestehende Stadt, vertritt in der Buddhalegende den Nordpunkt der Sonnenbahn: die Stadt lag nämlich im Norden.

**) Teilweise nach Cullavagga 6, 4. In der Einleitung zu den Jâtaka wird als Summe angegeben 18 mal Zehnmillionen. Eine Darstellung dieses Kaufes findet sich in den Sculpturen des Stûpa von Barhut, Tafel XXVIII, welche aus dem 3. Jahrh. v. Chr. datiren. Die Unterschrift bei diesem Bilde lautet: *Jetavana Anâdhapeḍikô deti koṭisaṃthatena ketâ*, Anâthapiṇḍika giebt das Jetavana, nachdem er es durch Belegung der äussersten Enden — oder — durch Belegung mit koti's (zehn Millionen) — oder — mit einer koṭi (zehn Millionen) erstanden hatte.

Der Herr schenkte der Einladung Gehör, verliess mit einer Anzahl Schüler Râjagṛiha und erreicht allmählich Çrâvastî.

Der freigebige Kaufmann hatte unterdessen Vorbereitungen zur Einweihung des Klosters getroffen und sandte an dem Tage, an welchem der Tathâgata das Jetavana beziehen sollte, seinen festlich gekleideten Sohn mit 500 anderen Jünglingen, welche 500 Fahnen tragen sollten, dem Meister entgegen. Hinter ihnen folgten die zwei Töchter des Kaufmanns, die grosse Subhadrâ und die kleine Subhadrâ mit 500 Mädchen, welche volle Gefässe trugen. Darauf folgte die Frau des Kaufmanns mit 500 gesetzten Matronen, welche volle Schüsseln trugen. Ganz zuletzt kam der grosse Kaufmann selbst in einem neuen Anzuge mit 500 ebenfalls in neuen Kleidern prangenden vornehmen Kaufleuten, um dem Herrn entgegen zu gehen. Mit diesem ganzen Zug von Laien vor sich voraus und mit einer grossen Schaar von Mönchen um sich herum, zog der Herr vorwärts, und während er die Tiefen des Parkes durch den von ihm ausstrahlenden Glanz wie mit rosigem Licht von flüssigem Golde überzog, hielt er unter unendlich zauberhaftem Effekt, wie ihn alle Buddhas hervorzurufen pflegen, und in unvergleichlicher Buddhaglorie seinen Einzug in das Jetavanakloster. Hierauf richtete Anâthapiṇḍika an ihn die Frage: „Herr! wie soll ich dieses Kloster übertragen?“ „„Schenk dieses Kloster der jetzigen und kommenden Gemeinde““, antwortete der Meister. „Gut“, antwortete der Kaufmann, und nachdem er aus einer goldenen Kanne Wasser über des Meisters Hand gegossen hatte, vollzog er die Schenkung mit folgenden Worten: „Dies Kloster von Jetavana schenke ich der jetzigen und kommenden allumfassenden Gemeinde, an deren Haupt der Buddha steht.“ (109) Der Meister nahm das Kloster unter Dankbezeugungen an und pries es in folgenden Versen:

Es schützt vor Hitze und Kälte,
Ferner vor schädlichem Getier,
Vor Mückenschwarm sowie Schlangen,
Dem Winter und der Regenzeit:
Und ferner ist ein Schutzwerk es
Vor schlimmem Wind und Sonnenglut.

Als Ruheort und Herberge,
Für Beschauung und Studium,
Klöster zu schenken dem Klerus,
Nennt der Buddha ein Hauptverdienst.

Ein kluger Mann nun soll deshalb
Seinen Gewinn beherzigend
Klöster stiften, liebliche,
Den Weisen stets zur Unterkunft.

Und ihnen soll er Trank, Speise,
Kleider, Lager und Ruhesitz
Geben, sofern sie rechtgläubig
Mit fromm beruhigtem Gemüt.

Sie soll'n ihm das Gesetz künden
Das alles Leid vertilgende:
Denn wer hier das Gesetz lernte,
Wird einst, von Sünden frei, befreit.*)

Am folgenden Tage begannen die Festlichkeiten, die Anâthapiṇḍika zur Einweihungsfeier des Klosters veranstaltete. Das Einweihungsfest bei der Vollendung des von Viçâkhâ errichteten Prachtgebäudes war in vier Monaten zu Ende, aber die Festlichkeiten bei der Einweihung von Anâthapiṇḍika's Kloster dauerten nicht weniger als 9 Monate. Die Kosten dieses Festes beliefen sich auch auf 180 Millionen, so dass Anâthapiṇḍika Alles in Allem 540 Millionen für das Kloster ausgegeben hat.**) In der Vorzeit, (110) zur Zeit

*) Wegen der Worte „Nennt der Buddha ein Hauptverdienst" darf man wohl annehmen, dass diese Verse aus einer etwas spätern Zeit als dem Beginn der Sekte herrühren. Gleichwol müssen wir anerkennen, dass sie in Inhalt und Form echt buddhistisch sind.

**) Daraus geht hervor, dass besagter Anâthapiṇḍika sehr reich war. Kein Wunder: dieser Plutus ist der Regent des ursprünglichen Klosters von Jetavana, nämlich dem

des Buddha Vipaçyin, hatte ein reicher Kaufmann, Namens Punarvasumitra, auf demselben Boden, welchen er durch Belegen mit goldenen Ziegeln erstanden hatte, ebenfalls ein Kloster angelegt, welches sich eine Meile ausdehnte. Dasselbe merkwürdige Ereignis wiederholte sich unter fünf andern Buddha's; unter jedem derselben machte sich ein reicher Kaufmann durch das Ankaufen von Boden unter analogen Bedingungen und durch das Stiften eines Klosters verdient.*) Das Land, welches Anâthapiṇḍika kaufte, umfasste 8 *karîsha* **); es war derselbe Platz, der allen Buddha's unabänderlich zugehört.

---

18) Die Geschichte der Viçâkhâ.

In dieser Zeit herrschte zu Çrâvasti über das Reich der Koçala der König Prasenajit. Sein Minister

---

Mondhaus oder der Sonnenherberge Maghâ, der Schatzkammer, im Löwen, in der Zeit als die Plejaden noch mit dem Ort der Sonne am 21. März zusammenfielen. Eigentlich steht Maghâ unter den Schatten; aber Yama ist das Haupt der Schatten, ist also der vorzüglichste „Empfänger der Opfergaben der Wesen". *Jetavana* fällt mit dem Sanskrit *Dvaitavana*, Zwielichtwald, i. e. Schattenreich zusammen; vermutlich ist *Jeta* aus einer Nebenform *dvyeta*, Zwielicht, entstanden. Infolge der Präcession ist die Verwirrung zwischen Maghâ und Punarvasu entstanden.

*) Die Buddha's hiessen: Çikhin, Viçvabhû, Krakucchanda, Koṇâgamana und Kâçyapa. Die fünf freigebigen Kaufleute, deren Namen nicht der Vergessenheit anheimfallen sollen: Çrîvṛiddha, Svastika, Acyuta, Ugra und Sumañgala. Der erste derselben hatte den Boden mit goldenen Pflügen zu belegen, der zweite desgl. mit Elephantenfüssen, der dritte mit desgl. Ziegeln, der vierte mit desgl. Schildkröten, der fünfte mit goldenen Ziegeln.

**) Ein Flächenmass von unbekannter Grösse; in Childers' Pâli-Wörterbuch steht, dass ein karîsha = 4 Ammaṇa Sanskrit *armaṇa* ein bestimmtes Hohlmass = *droṇa*) aber unter *Ammaṇa* heisst es, dass 1 karîsha = $^1/_4$ ammana ist.

hiess Mṛigâra.*) Dieser hatte einen Sohn Namens Pûrṇavardhana**) welcher bereits das heiratsfähige Alter erreicht hatte, aber nicht gewillt war, eine Frau zu nehmen, es sei denn, dass ein Mädchen gefunden würde, welches fünf von ihm verlangte Kennzeichen besässe.

Die Eltern des Jünglings, welche ihn gerne verheiratet gesehn hätten, sandten 8 Brahmanen ab, um in ganz Indien nach einem Mädchen mit den fünf (111) Kennzeichen zu suchen. Nach vielen vergeblichen Versuchen trafen die Brahmanen endlich in Sâketa ein Mädchen, welches vollständig dem Verlangen entsprach und überdies verständig und sittsam zu sein schien. Es war Viçâkhâ, die Tochter des schätzereichen Dhanañjara.***) Die Brahmanen hielten um ihre Hand bei Pûrṇavardhana an und erlangten des Vaters Zustimmung, worauf sie freudig nach Çrâvastî zurückkehrten und Mṛigâra den Ausgang ihrer Bemühungen mitteilten.

Gemäss dem ausdrücklichen Verlangen von Viçâkhâ's Vater fand die Hochzeit nicht vor dem Ablauf von vier Monaten statt; aber dann wurde das Fest mit ungewöhnlichem Glanze gefeiert. Die Braut war ungemein kostbar geschmückt und zwar so, dass nur zwei Frauen bekannt sind, welche dieselben Schmucksachen wie Viçâkhâ bei ihrer Vermählung

---

*) Pâli Migâra. Mit Unrecht haben die nördlichen Buddhisten diesen Namen in Mṛigadhara sanskritisirt, obwohl auch die richtige Form vorkommt, und zwar im Pûrṇa Avadâna (d. h. das Abenteuer von Pûrṇa) bei Burnouf *Introduction* p 260. — Einen Teil der Geschichte gaben wir, in Ermangelung von Quellen, nach Hardy *Manual* p 220 und Schiefner Lebensbeschreibung p 270.

**) Bei Schiefner lautet der Name Viçâkha.

***) Bei Schiefner a. a. O. ist sie die Tochter des Balamitra und Enkelin von Aranemi (Radumfang, d. h. Sonnenbahn).

getragen haben.*) Nachdem Viçâkhâ verheiratet war, ereignete es sich eines Tages, dass Mṛigâra, ihr Schwiegervater, der ein Anhänger der Jainasekte der Nackten Mönche war, sie einlud mit ihm zum Heiligtum der von ihm verehrten Mönche zu gehen. Sie war gerne dazu bereit, kleidete sich gut, wie's sich gehört, und begleitete ihren Schwiegervater. Als sie aber die nackten Mönche sah, war sie sehr ärgerlich und fragte ihren Schwiegervater, warum er sie zu einem solchen Ort gebracht habe. Die nackten Mönche hörten, was sie sagte, und sagten zu Mṛigâra: „Deine Schwiegertochter ist sicher eine Anhängerin des Mönches Gautama. Warum hast du eine derartige Person zur Frau deines Sohnes gewählt?" Dies und noch mehr sagten sie, um Mṛigâra gegen seine Schwiegertochter aufzubringen; doch er entschuldigte ihr Benehmen mit ihrer Jugend.

In der That war Viçâkhâ eine Anhängerin des Buddha, und darum erklärte sie ihrem Schwiegervater, nicht in seinem Hause wohnen bleiben zu wollen, es sei denn, dass er ihr gestatte, der Predigt des Herrn beizuwohnen. (112) Ihr Wunsch wurde erfüllt. Sofort lud sie den Meister mit seinen Jüngern zu sich zum Essen ein. Als die Häupter der ketzerischen Sekten hiervon hörten, wurden sie nicht wenig besorgt; denn sie sahen wohl ein, dass, wenn Mṛigâra den Herrn in seinem Glanze erblickte, sie mit ihm verglichen nur als Affen erscheinen würden.**)

Sie überredeten daher Mṛigâra, dass er den Mönch Gautama nicht ansehen solle; wenn er ihn aber den-

---

*) Diese zwei sind Sujâtâ, die wir schon kennen; sie war es, welche gegen Vollmond des Vaiçâkha dem Bodhisattva eine goldene Schüssel schenkte: und Bandhula's Frau.

**) Wer und was die sechs Irrlehrer sind und warum sie nur Affen, d. h. schlechte Nachahmungen des Herrn sind, wird sich später zeigen.

noch durchaus wolle predigen hören, solle er ein Tuch vor die Augen halten.

Der Herr, der alles wusste, was vorging, und der auch erkannte, dass Mṛigâra zur Annahme des Dharma reif sei, beschloss ihn in seinem Netze zu fangen. Als Mṛigâra nun mit verbundenen Augen der Verkündigung des Gesetzes lauschte, rückte er das Tuch von dem Antlitz und da erblickte sein Auge die Herrlichkeit des Meisters. So geschah es, das Viçâkhâ die Ursache war, dass ihr Schwiegervater sich zum Buddha bekehrte. In Folge dessen wurde sie auch Mṛigâra's Mutter*) genannt.

Die Anhänglichkeit Viçâkhâ's an den Herrn gab sich in allerlei Dienstleistungen und Geschenken kund. In der That hatte sie sich auch in der früheren Zeit ebenso verdienstlich gemacht. Zum Nutzen des Clerus liess sie mit grossen Kosten ein wahres Prachtgebäude errichten, welches unter dem Namen Pûrvârâma (d. h. der frühere oder östliche Hof) bekannt geworden ist und ebenso wie Jetavana nicht weit von Çrâvastî gelegen war.

Zu einer Zeit, als der Herr sich in Jetavana aufhielt, ging Viçâkhâ (113) hin, um ihm ihre Aufwar-

*) Diese rationalistische Erklärung ist natürlich nur eine Spielerei. Viçâkhâ ist der bekannte Hauptstern des Mondhauses oder der Sonnenherberge Viçâkhâ, der Stern α der Wage. Sie wird bei Schiefner p 270 Anurâdhâ genannt d. h. das folgende Sternbild im Skorpion. Sie heisst Mṛigâra's Mutter, weil die Mṛigabahn (Gazellenbahn) mit Anurâdhâ beginnt; sie geht derselben unmittelbar voraus. Dass sie mit Anurâdhâ verwechselt wurde, ist wohl so zu erklären, dass Anurâdhâ das erste Mondhaus der Mṛigabahn ist. Etymologisch kann Mṛigâra bedeuten: Entstehen oder Beginn des Mṛiga. Da Wörter wie Gazelle und Pferd bildliche oder rhetorische Namen für das Jahr oder die Sonne in ihrem jährlichen Laufe sind, so kann Mṛigâra auch den Beginn des Jahres angedeutet haben, was um so wahrscheinlicher ist, als nach seiner Tochter Viçâkhâ der erste Monat Vaiçâkha genannt ist.

tung zu machen.*) Nachdem der Herr sie durch einen erbaulichen Discurs unterrichtet, erfrischt, gestärkt und aufgeweckt hatte, lud sie ihn und seine Schüler auf den folgenden Tag zum Essen ein. Der Meister gab durch Stillschweigen seine Zustimmung zu erkennen, worauf Viçâkhâ mit ehrerbietigem Grusse sich entfernte.

Nun traf es sich, dass am Ende jener Nacht eine grosse Regenwolke, welche sich über die vier Weltteile ausdehnte, zu regnen anfing. Da sagte der Herr zu den Mönchen: „Wie es jetzt zu Jetavana regnet, so regnet es auch in den vier Weltteilen. Lasset eure Leiber nass regnen, denn dies ist die letzte grosse Regenwolke**), welche sich über die vier Weltteile ausdehnt.“

Die Mönche gehorchten dem Befehle ihres Meisters und liessen sich nass regnen. Unterdessen hatte Viçâkhâ schmackhafte Speisen zurichten lassen und sandte eine Dienerin nach dem Kloster, um zu sagen, dass es Zeit sei und das Essen bereit stände. Die Magd ging nach dem Kloster und sah, wie die Mönche im Hofe nach Ablegung ihrer Kleider sich nass regnen liessen. In dem Glauben, dass die nackten Mönche keine Buddhisten sein könnten, und sie für Âjîvaka's***) ansehend, kehrte sie zu ihrer Herrin zurück und sagte: „In dem Kloster sind keine buddhistischen Mönche, sondern Âjîvaka-Mönche, die sich den Leib nass regnen lassen.“ Aber Viçâkhâ, die klug, schlau und

*) Nach Mahâvagga VIII 15.

**) Gegen das Jahr 400 vor Chr. muss die Sonne zur Zeit der Frühlings-Nachtgleichen ungefähr gleiche Länge mit β des Widders gehabt haben, nach sechs Monaten also 180 Grad mehr, ungefähr wo Viçâkhâ liegt. Wenn die Sonne in Viçâkhâ steht, gegen den 21. September kann die heftige Regenzeit als beinahe beendet betrachtet werden.

***) Vielleicht sind sie die Gymnasophisten der griechischen Autoren, obschon der griechische Ausdruck auch auf die Jaina Nirgrantha's anwendbar sein würde.

scharfsinnig war, dachte bei sich: „Zweifelsohne haben die ehrwürdigen Herren ihre Kleider ausgezogen, um sich nass regnen zu lassen und darum hat die dumme Magd sie für Âjîvaka's angesehn." Sie sandte also die Magd wieder mit demselben Auftrag nach dem Kloster. In der Zwischenzeit hatten die Mönche sich erfrischt (114) und waren in ihre Zellen gegangen, nachdem sie sich wieder angekleidet hatten. Als die Magd nun wiederum kam und keine Mönche im Klosterhof sah, meinte sie, das Kloster wäre verlassen, und eilte zurück, um der Herrin dies mitzuteilen. Doch Viçâkhâ, die klug, schlau und scharfsinnig war, dachte bei sich: Zweifelsohne sind die Mönche, nachdem sie sich erfrischt, wieder in ihre Zellen gegangen, und darum hat die dumme Magd gedacht, dass Kloster wäre verlassen. Sie sandte nun die Magd zum dritten Male mit demselben Auftrage, der auch zuletzt richtig ausgerichtet wurde. Der Herr gab nun den Mönchen Befehl, sich mit Napf und Kleidung zu rüsten, da es Essenszeit wäre. Er selbst macht seine Morgentoilette, nahm Napf und Kutte, und mit derselben Geschwindigkeit, mit der ein kräftiger Mann den gebogenen*) Arm geradestreckt oder den ausgestreckten biegt, verschwand er aus Jetavana und erschien in dem Zimmer der Viçâkhâ.

Als er mit der Schaar der Mönche auf den angewiesenen Sitzen Platz genommen hatte, konnte Viçâkhâ sich nicht enthalten auszurufen: „Welches Wunder! Wie ist doch die Macht des Tathâgata so gross!

*) Das Pâli *sammiñjeti* ist im Sanskrit *saṃvṛiñj;* die corrumpirte Form *mṛiñje* für *vṛiñje*, kommt schon einige Male in Ṛig Veda vor. Das doppelte *m* im Pâli kann eigentlich keine Corrumpirung genannt werden, weil das *v* in *m* übergegangen wegen des vorausgehenden Buchstaben *m* ist. Der Ausdruck bedeutet ungefähr so viel wie: hocus, pocus, eins, zwei, drei.

Während die Wasserströme so hoch sind, dass sie Jedem bis zu den Knieen, ja zu den Hüften reichen, sind die Füsse oder Kleider keines einzigen Mönches nass geworden."

Entzückt über die Ehre, einen so hohen Gast empfangen zu dürfen, bediente Viçâkhâ selbst die Versammlung, deren Haupt der Buddha ist. Nach beendigter Mahlzeit setzte sie sich in ehrerbietiger Entfernung. So sitzend sprach sie zum Herrn folgendermassen:

„Ich bitte den Herrn um acht Gunsterweisungen."

„„Die Tathâgatâs sind über Gunsterweisungen*) erhaben.""

(115) „Auch über diejenigen, welche zulässig und geziemend sind?" fragte sie.

„„Sprich, Viçâkhâ!"" erwiderte der Meister. „Ich wünsche dann lebenslänglich dem Clerus schenken zu dürfen: einen Regenmantel; eine Mahlzeit für den Kommenden, eine Mahlzeit für den Gehenden, eine Mahlzeit für den Kranken, eine Mahlzeit für den Krankenwärter; Arzneien für den Kranken, Reisbrei für den Diener, ein Badehemd für Nonnen."

Als Viçâkhâ ihr achtteiliges Gesuch vorgetragen hatte, richtete der Meister an sie die Frage, welche Gründe sie zu ihrer Bitte bewogen hätten. Sie hielt auch nicht damit zurück, dieselben nach einander zu entwickeln, und begann damit, zu erzählen, was ihr mit ihrer Magd und den nackten Mönchen begegnet war. Um solche Auftritte für die Zukunft unmöglich zu machen, hielt sie es für wünschenswert, dass die Mönche einen Regenmantel besässen. Ferner bewies sie, dass es in jeder Hinsicht schicklich wäre, wenn sie jedem kommenden und gehenden Mönche, sowie

*) Das Wort im Original bedeutet auch „über alle Hindernisse erhaben". Die absichtliche Doppelsinnigkeit geht in der Uebersetzung verloren.

auch den Kranken passende Nahrung reichte. Dass der Wärter des Kranken gut zu essen bekäme, wäre doch auch zu wünschen, weil es sonst leicht geschehen könnte, dass der Mönch, welcher den Kranken zu pflegen hätte, im Notfalle die für den Kranken bestimmte Speise vorwegnähme und nichts übrig liesse. Der Nutzen von Arzneien für kranke Mönche bedürfe kaum eines Beweises; und was das Darreichen von Reisbrei beträfe, so habe der Herr ja selbst in Andhakavinda*) die zehn Vorzüge derselben gepriesen. Endlich und zum Schlusse, erklärte sie betreffs der Darreichung von Badehemden an Nonnen, dass ihre Bitte durch folgenden Vorfall veranlasst worden sei. Einstmals badeten im Flusse Ajiravatî**) einige Nonnen nackt an (116) demselben Platze, wo auch Hetären ein Bad nahmen. Letztere trieben Spott mit den Nonnen und sagten: „Warum führt ihr ein keusches Leben, während ihr noch so jung seid? Warum nicht lieber die Freuden der Liebe kosten? Wenn einmal das Alter kommt, dann führt ein keusches Leben! So werdet ihr doppelten Gewinn haben.“ Ueber diese Spöttereien von Seiten der Hetären waren die Nonnen sehr aufgebracht. Es ist nicht zu leugnen, dass Nacktheit bei Frauenzimmern unziemlich, Abscheu erregend und anstössig ist. Deshalb möchte ich gerne lebenslänglich den Nonnen ein Badehemd schenken.“

*) Andhakavinda ist ohne Zweifel eine Zusammensetzung, vielleicht als männliches dvandva, von Andhakâ und Invakâ, beides Namen desselben Sternes im Mondhaus Mṛigaçiras. Von Andhakavinda ging der grosse Kâçyapa aus. Um 500 v. Chr. stand die Sonne in jenem Sternbild gegen halben Mai, und sechs Monate später in Opposition, gegen Vollmond des Mârgaçîrsha; aber die Mythe kann wohl auch älter sein. Auf jeden Fall aber steht die Sonne früher in Andhaka-Invaka als in Viçâkhâ. Darum kann letztere auf das in ersteren Geschehene als ein Antecedenz hinweisen. Die Lobpreisung der 10 Vorzüge wird Mahâvagga VI 24 mitgeteilt.

**) Pali: Aciravatî; sie fliesst längs Çrâvastî.

„„Aber Viçâkhâ! welchen Nutzen erwartest du davon, wenn ich dir diese Gunst erweise?““ fragte der Herr.

„Nun“, antwortete sie, „setzen wir den Fall, dass Mönche nach Beendigung der stillen Zeit hier nach Çrâvastî kommen, um den Herrn zu sehn und ihm zu melden, dass der Mönch N. N. das Zeitliche mit dem Ewigen vertauscht habe, und dass sie darauf fragen, in welchem Stadium der verstorbene Bruder sich befindet und welches seiner wartet. Dann wird der Herr verkünden, dass der betreffende Mönch sich im 1., 2., 3. oder höchsten Grade der Heiligkeit befinde. Dann werde ich die Mönche fragen, ob ihr verstorbener Bruder je zu Çrâvastî war; sagen sie ja, dann habe ich die Ueberzeugung, dass der Verstorbene auf die eine oder andere Weise meine Gaben genossen hat. Dieser beseligende Gedanke wird mir ein Gefühl von Freude geben, daraus wird Zufriedenheit hervorgehn, und hieraus körperliche Ruhe. Wenn mein Leib sich in Ruhe befindet, dann werde ich mich wohl fühlen, und dadurch wird mein Geist fähig für Andachtsübungen.

„„Gut, gut, Viçâkhâ!“ rief der Tathâgata, „ich bewillige dir alles, um was du gebeten hast.““ Nachdem er in Versen ihre Handlung gepriesen und sie sich entfernt hatte, richtete er das Wort an die Mönche und gestattete ihnen von den guten Gaben der reichen Viçâkhâ Gebrauch zu machen.

---

(117) 16) Die vornehmsten Çâkya's folgen dem Herrn.

Einige Zeit nach des Tathâgata Besuch in seiner Vaterstadt, als er auf seiner Rückreise nach Râjagṛiha bei dem Dorfe Anupya im Lande der Malla's

sich befand, traten in Kapilavastu Ereignisse*) ein, die wir jetzt schildern wollen.

Unter den Çâkyaprinzen waren zwei Brüder: Mahânâman und Anuruddha.**) Der letztere war sehr schwächlich und lebte je nach der Jahreszeit in einem von seinen drei Palästen. Sein Bruder Mahânâman fand es ungehörig, dass von ihrem Hause noch Niemand dem Beispiel des Herrn gefolgt und Bettelmönch geworden wäre. Er teilte diese seine Ansicht seinem jüngern Bruder mit und riet ihm, Mönch zu werden, sonst würde er selbst sich dazu entschliessen. Als Anuruddha vorzog zu Hause zu bleiben, hielt sein älterer Bruder es für ratsam, den unerfahrenen Jüngling in den vielfältigen und regelmässigen Geschäften zu unterweisen, welche mit der Verwaltung von Ländereien, mit Pflügen, Säen, Ernten etc. verbunden sind und vor allem ihm eindringlich vorzustellen, dass die Geschäfte von Jemand, der seine Güter gut verwalten will, niemals stille stehen.

Diese wohlgemeinten Lehren hatten einen anderen Erfolg, als Mahânâman bezweckt hatte, denn Anu-

---

*) Man muss sich dieselben als vor des Meisters Ankunft im kühlen Haine, oder, wie man aus Cullavagga VII, 2 entnehmen muss, im Kauçâmbî vorfallend denken. Es war keine passende Gelegenheit, sie eher zu erzählen, wenn wir nicht den Zusammenhang unterbrechen wollten. Vergl. die erste Anmerkung zu p 31.

**) Sie heissen bei Schiefner p 236 Söhne des Dronodana, bei den südlichen Buddhisten die des Amritodana. Dieser ist bei Schiefner der Vater von Devadatta und Ânanda, über welche sogleich mehr. Die Sache ist einfacher als sie scheint: Çuddhodana, Dronodana, Amritodana und Çuklodana sind vier Namen für verwandte Erscheinungen. Anstatt Anuruddha haben die nördlichen Buddhisten gewöhnlich, nicht aber immer, Aniruddha. Die Tibetanische Lebensbeschreibung (bei Schiefner p 266) erklärt den Namen mit: „Jemand, dem Alles, was er denkt, glückt"; dies passt besser für einen anderen Namen, nämlich Amoghasiddha, ein Buddha, der bei Schiefner p 244 genannt wird.

ruddha wurde durch die Aufzählung aller der sich häufenden Geschäfte so abgeschreckt, dass er von seinem vorigen Entschlusse zurückkam und in den geistlichen Stand zu treten sich entschloss. Sofort begab er sich zu seiner Mutter, um ihre Zustimmung zu erlangen, aber (118) er erhielt zweimal eine abschlägige Antwort. Bei einem dritten Versuche suchte die Mutter eine Ausflucht. Es herrschte nämlich zu jener Zeit über die Çâkya's Bhadrika, der König der Çâkya's und ein Gefährte Anuruddha's.*) Die Mutter, welche es für undenkbar hielt, dass irgend Jemand in der Welt seine Königswürde mit dem Mönchsleben vertauschen würde, sagte: „Lieber Sohn! wenn Bhadrika das Haus verlässt, um als Mönch durch die ganze Welt zu wandern, dann sollst du es auch thun dürfen. Alsdann erhältst du meine Erlaubnis."

Anuruddha suchte sogleich seinen Freund, König

---

*) Pali Bhaddiyo. Er ist nach der Tibetanischen Lebensbeschreibung bei Schiefner p 236 der Sohn Çuklodana's und hiess auch Tishya, weil er unter dem Stern Tishya geboren sein sollte. Diese rationalistische Erklärung oder Spielerei ist sprachlich vollkomnen zulässig, aber thatsächlich entschieden unrichtig. Bhadrika oder Bhadra (Schiefner 266) ist dasselbe wie Tishya, kann also der Stern δ im Krebs sein oder dessen Genius, Bṛihaspati, welcher auch als der Planet Jupiter auftritt. Dass dies so ist, scheint durch die Thatsache bestätigt zu werden, dass der Genius des Sterns in einem der Brâhmaṇa's ausdrücklich genannt wird „der Beste der Götter;" Bhadrika heisst aber auch „der Beste der Çâkya's"; cf. Schiefner a. a. O. Und ferner, während die Buddhisten die gegenwärtige Weltperiode *bhadra* nennen, heisst sie im Mahâbhârata *tishya*. Allerdings steht dem gegenüber, dass Bhadrika später die Stelle des Mars einzunehmen scheint. Wir haben Bhadrika und Mahânâman schon in einer anderen Function, nämlich als Mitglieder der Fünfzahl der ehrwürdigen Väter, kennen gelernt. In der Mythologie kann ein und dasselbe Wesen sehr wohl in doppelter Rolle vorkommen. Derselbe Bṛihaspati, der als Planet vorkommt, ist auch Herr von Sternbildern, Zeiträumen etc.

Bhadrika, auf und es gelang ihm, wenn auch nicht ohne Mühe, ihn zu bewegen, für eine Woche die Regierung seinem Sohne und Bruder zu übertragen und in den geistlichen Stand einzutreten.*)

Als der Termin verstrichen war, unternahmen die beiden Freunde Anurudhha und Bhadrika zusammen mit Ânanda, Bhṛigu**), Kimbila, Devadatta***) und (119) dem Barbier Upâli die Fahrt nach Anupya, wo sich der Buddha zur Zeit befand. In einiger Entfernung von der Stadt angelangt, entliessen sie ihr Gefolge, nahmen ihren Schmuck ab und gaben denselben, in ein Bündel gewickelt, dem Upâli mit den Worten: „Hier, Upâli! das ist für dich; es wird genügen, dir den nötigen

---

*) Bei Schiefner a. a. O. ist Çuddhodana noch immer König. In dem Auszuge des Bhadrika und der Uebrigen glaubt er die letzte Zusammenkunft der Çâkya's zu sehen. Nach indischer Theorie beginnt eine neue Weltperiode mit dem Zeitpunkte, wenn alle Planeten nach Rückberechnung ungefähr in demselben Mondhaus am 21. März stehn. (Zusatz des Uebersetzers. Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, dass die Alten eine ähnliche Vorstellung kannten, cf. Censorinus *de die natali* XVIII 11. Est praeterea annus quem Aristoteles maximum potius quam magnum appellat, quem solis et lunae vagarumque quinque stellarum orbes conficiunt cum ad idem signum, ubi quondam simul fuerunt, una referuntur cuius anni hiemps est cataclysmos quam nostri diluvionem vocant, aestas autem ecpyrosis quod est mundi incendium." Nach dieser vielleicht ursprünglich babylonischen Annahme haben die Inder ihr System der Astronomie ausgearbeitet.)

**) Dies ist der allbekannte Name des Planeten Venus.

***) Devadatta kommt bei den südlichen Buddhisten vor als Sohn von Suprabuddha und Godhi, bei den nördlichen als der des Amṛitodana und der Devadattâ. Zugleich heisst der Buddha Devadatta's älterer Bruder. Nun ist das Deminutiv von Devadatta Devakî. Da Devakî die Mutter Nârâyaṇa's (Kṛishṇa's) und Devakî dasselbe ist wie Devadattâ, so folgt in Verbindung mit den mitgeteilten Thatsachen, dass Devadattâ und Devî Mâyâ dieselbe Person ist, und dass Buddha ihr einziger d. h. unvergleichlicher Sohn ist. Die Inder haben dies immer wohl gewusst. Ueber des Buddha jüngeren Bruder Devadatta unten mehr.

Lebensunterhalt zu verschaffen; kehre nun um!“ Doch der Barbier dachte: „Wenn ich hiermit in die Stadt zurückkomme, werden die Çâkya's, die so gewaltthätig sind, mich ermorden. Wenn diese Prinzen ihr Haus haben verlassen können, um Mönche zu werden, muss es mir noch besser passen, dasselbe zu thun.“ Hierauf hing er das Bündel mit den Schmucksachen an einem Baume auf und folgte den Prinzen nach. Sie mussten seine Beweggründe billigen und nahmen ihn mit nach Anupya.*)

Vor den Meister gelassen, baten die Prinzen, in den Orden aufgenommen zu werden, und da sie sich ihres tiefgewurzelten Hochmutes, der ein Charakterzug aller Çâkya's ist, wohl bewusst waren, baten sie, dass Upâli, der Barbier, zuerst geweiht würde; denn alsdann würden sie genötigt sein, ihm den Vorrang zu lassen und dadurch würde ihr Stolz gebeugt werden. Ihre Bitte wurde bereitwillig erfüllt.

Die Novizen machten rasend schnelle Fortschritte: Bhadrika brachte es in einem Cursus während der stillen Zeit zur Meisterschaft in der dreigliedrigen Erkenntnis.**) Anuruddha erwarb die unfehlbare und

---

*) Ein hübscher Zug in der Tibetanischen Lebensbeschreibung ist der folgende: Dem Bhadrika und den Uebrigen wurde von den Wahrsagern eine glückliche Reise prophezeit. Doch ein Falke raubte Devadatta sein Kronjuwel zum Vorzeichen, dass er wegen seiner Opposition gegen den Herrn zur Hölle fahren würde. Da schrie ein Esel und dem Tishya (Bhadrika) sowohl wie den Uebrigen von den Fünfen wurde prophezeit, dass sie dieselbe Strafe erleiden würden, weil sie die vornehmsten Schüler lästern würden. Dieser Zug bildet gewissermassen den Uebergang zu dem feindlichen Charakter, in welchem dieselben später als die sechs Irrlehrer auftreten werden. Eigentlich waren es fünf Planeten, aber die Inder rechnen häufig den Mond als sechsten mit. Auf Upâli, den Barbier, d. h. den Finsternisbewirker, kommen wir später zurück.

**) Nach der kirchlichen Theorie: die Kenntnis der drei Wahrheiten: von der Unbeständigkeit, dem Elend und der Eitelkeit aller Dinge.

übersinnliche Gabe, Alles, was in der Welt geschieht, sehen zu können; Devadatta die höchste Erkenntnis, die ein unheiliger Weltling erreichen kann, und Ânanda trat (120) in das erste Stadium der Heiligkeit und ward später des Herrn liebster Schüler und sein Wärter.

Von Anupya zog der Buddha nach Kauçâmbî,*) wo er eine Zeit lang sich aufhielt, ehe er die Reise nach Râjagṛiha antrat. In der Nähe des letztgenannten Ortes beschloss er im Bambuspark bei den Kalandakanivâpa**) die zweite stille Zeit.

---

20) Ânanda's Versuchung.***)

Während der stillen Zeit geriet Ânanda in Versuchung, sein Gelübde zu brechen und in die Welt zurückzukehren, so dass er den Vorsatz fasste, wieder zu seiner Braut Janapadakalyâṇî†) zu gehen. Sein Plan blieb kein Geheimnis und kam dem Meister bald zu Ohren, der, um Unheil abzuwenden, seine Zuflucht zu einem Wunder nahm. Er nahm Ânanda

---

*) So nach Cullavagga VII 2, wo auch gesagt wird, dass an diesem Orte Devadatta sich einst mit dem Herrn zu entzweien begann. Wir werden den bis zur vollen Opposition Devadatta's gegen den Herrn wachsenden Zwiespalt und den Fall Jenes erst viel später behandeln.

**) Die Erklärung dieses Namens ist unsicher. Im Pali wird *kalandaka* mit der Bedeutung Eichhorn angeführt, *nivâpa* könnte bedeuten: „Ort wo man Futter hinstreut“. Die nördlichen Buddhisten haben Karaṇḍaka-nivâpa, was noch unklarer ist, und Kalandakanivâsa, Eichhornwohnung, obschon sie *kalandaka* für einen Vogel halten. Die erste grosse Vacanz hatte der Buddha, wie man sich erinnern wird, in Benares zugebracht.

***) Nach Bigaudet 1, 187.

†) Wir haben diese bereits oben p 133 als Nanda's Braut kennen gelernt. Dass Nanda und Ânanda, wenn sie auch nicht völlig indentisch sind, doch häufig verwechselt werden, wird sich bald noch deutlicher zeigen.

mit sich in die Luft, um ihn in das Paradies zu führen. Unterwegs wirkte er ein Wunder. Er zauberte vor den Jüngling einen brennenden Wald und auf einem versengten Baumstamme eine widerlich verstümmelte Aeffin. Vor Abscheu wandte Ânanda sein Gesicht ab. Darauf zauberte der Buddha ein anderes Bild vor die Augen seines Schülers: 500 unvergleichlich schöne Himmelsnymphen kamen, dem Herrn ihre Huldigung darzubringen. Während Ânanda entzückt dieses Schauspiel betrachtete, richtete der Meister die Frage an ihn: „Findest du, dass diese Schönen deiner Braut (121) gleichen?“ Und Ânanda antwortete: „„Mit diesen himmlischen Wesen ist sie an Schönheit ebensowenig zu vergleichen wie die Aeffin, die wir eben gesehn haben““. „Wohlan“, sagte der Herr, „diese himmlischen Nymphen werde ich dir anheimgeben, wenn du gelobst, im Kloster zu bleiben.“ Auf eine solche Bedingung hin nahm Ânanda gern den Vorschlag an, worauf Beide nach dem Kloster zurückkehrten. Die Mönche erfuhren bald, was geschehen, und fanden ein Vergnügen daran, Ânanda mit seiner Schwäche für die Himmelsnymphen zu necken, worüber er so beschämt wurde, dass er in stiller Einsamkeit seine sündigen Lüste zu besiegen sich bemühte. Als er den innern Kampf siegreich ausgefochten hatte, kam er reuevoll zum Tathâgata und erklärte sich bereit, unbedingt seinen Mönchsgelübden Genüge zu leisten und alle unkeuschen Regungen zu unterdrücken. Der Buddha, sehr erfreut über die günstige Wendung, welche die Angelegenheit genommen hatte, rief seine Jünger zusammen und sprach: „Mönche! früher glich Ânanda einem schlecht geschlossenen Hause, worin die unreinen Neigungen wie giessende Ströme eindrangen, aber jetzt ist er einem gut gedeckten Hause gleich, unzugänglich verderblichen Einflüssen von aussen.“ Der Meister nahm von diesem Ereignis Veranlassung, eine Geschichte aus einer seiner früheren

Existenzen zu erzählen, als Ânanda auf Erden als ein Esel verweilte, seine Braut als Eselin, und er selbst, der Buddha, als Eseltreiber.

Andere erzählen*) beinahe dasselbe von Nanda. Als derselbe einst nach seinem Eintritt in den Orden seiner Frau gedachte, konnte er sich nicht enthalten, ihr Bild auf eine Marmorplatte zu malen. Kâçyapa der Grosse merkte es und teilte es dem Herrn mit. Um Nanda von seiner Liebe zu curiren, liess ihn der Meister den Zipfel seines Gewandes festhalten, führte ihn so nach dem Berge Gandhamâdana und sandte ihn von dort nach dem Paradies. Dort erblickte Nanda in einer verlassenen Himmelswohnung eine bildschöne Nymphe. Auf seine Frage, wer die Nymphe sei, lautete die Antwort: „Wenn Nanda, der Bruder des Herrn, das Gelübde der Keuschheit hält, wird er nach seinem Tode wiedergeboren von uns hier (122) empfangen werden.“ Nachdem er diese Worte gehört, eilte er zu dem Meister zurück, und beschloss, sein Weib Sundarikâ vergessend, der himmlischen Schönen wegen keusch zu bleiben. Der Herr kehrte mit ihm nach Jetavana zurück und verbot den Mönchen, auch dem Ânanda, mit Nanda umzugehen. Da fragte Nanda den Ânanda: „Warum meidest du mich denn, wir sind ja so nahe verwandt?“ „„Weil wir über das Nirvâṇa nachdenken, während du an die Himmelsnymphe denkst““**) war die Antwort. Bald bemächtigte

*) In der Tibetanischen Lebensbeschreibung bei Schiefner p 267.

**) Auch ohne diesen Zusatz ist die nahe Verwandtschaft augenfällig, wie wir schon beiläufig bemerkt haben. Da Ânanda und Nanda ein Wesen sein müssen, in verschiedenen Erscheinungsformen gedacht, kann man Ânanda als einen Bruder des Buddha betrachten. Nanda-Ânanda müssen ihm gegenüber in den alten Mythen dieselbe Stelle eingenommen haben, wie Baladeva (Râma Halâyudha) zu Nârâyaṇa. In der That heisst Baladeva auch Kâma und dem Sinne nach fallen wieder Kâma und Ânanda (Nanda) zu-

sich Schwermut des Nanda. Um ihn zu heilen, führte ihn der Herr nun nach der Unterwelt, wo er den glühenden Kessel und andere Schrecken der Hölle erblickte. Auf seine Frage, warum der grosse Kessel leer sei, antworteten die Höllenknechte: „Nanda! der Bruder des Herrn, wird nach seinem Tode unter den Göttern wiedergeboren und darnach in diesen Kessel geworfen werden". Mit Entsetzen kehrte Nanda zu dem Meister zurück und weinte. „Es war sündhaft von dir, Nanda, zu verlangen, unter den Göttern wiedergeboren zu werden", sagte der Tathâgata zu ihm und beide begaben sich nun wieder nach Çrâvastî. Später erlangte Nanda am Ufer des Gargaweihers*) die Arhatschaft.

---

21) Die Geschichte Jîvaka's.

Zur Zeit als der Buddha im Bambusparke bei Râjagṛiha**) verweilte, war die Stadt Vaiçâlî im Lande

---

sammen. „Ueber das Nirvâṇa nachdenken" ist eine bildliche Ausdrucksweise für: auf dem Punkte sein, unterzugehn. Die schöne Nymphe ist Aurora, die aber auch Rohiṇî heisst, ebenso wie der Stern Aldebaran. Rohiṇî, die Geliebte des Mondgottes, wird für den Stern gehalten, aber in der frühsten Form der Sage wird wohl Rohiṇî-Aurora gemeint gewesen sein.

*) Ohne Zweifel derselbe wie der Weiher Gargarâ (Pali: Gaggarâ), welcher nach Mahâvagga IX 1 bei der Stadt Campâ liegt.

**) Es ist nicht sicher, ob die Geschichte von Jîvaka als in die erste oder zweite Regenzeit fallend gedacht werden muss, welche beide der Herr in Râjagṛiha zubrachte, oder später. In gewisser Hinsicht ist das auch eine gleichgültige Sache, weil der aufmerksame Leser bald gewahren wird, dass Ereignisse, welche wenigstens 25 Jahre von einander getrennt sind, als in demselben Zeitpunkte oder innerhalb weniger Tage eintretend vorgestellt werden. Dieser vollständige Mangel an zeitlicher Perspective würde schon genügen, um die mythische Art und Weise der Erzählung

der Malla's berühmt wegen (123) ihrer Schönheit und ihres Reichtums. Es bestand grosser Wetteifer zwischen Râjagṛiha, das unter dem Scepter eines mächtigen Monarchen stand, und Vaiçâlî, dessen Regierungsform oligarchisch war, insofern die Herrschaft bei dem Rittergeschlechte der Licchavi's ruhte, von denen regelmässig ein Glied für ein Jahr die Zügel der Regierung in Händen hatte.

Von dem Umfang und Reichtum von Vaiçâlî wird man sich einigermassen einen Begriff machen können, wenn man erfährt, dass es dort 7707 Prachtgebäude 7707 hohe Kuppeln*), 7707 Lustgärten und ebensoviele Weiher gab. Das grösste Kleinod in der Stadt aber war die Hetäre Âmrapâlikâ**), die mit aussergewöhnlicher Schönheit und Anmut grosse musikalische Talente vereinigte.

Eines Tages geschah es, dass ein vornehmer Bürger aus Râjagṛiha in Geschäften zu Vaiçâlî sich aufhielt und dort die Perle dieser Stadt, die schöne Hetäṛe, sah. Sobald er in seine Heimat zurückgekehrt war, eilte er, um dem Könige von Magadha, Çreṇika Bim-

---

in's Licht zu stellen, da selbst der ungeschickteste Erzähler irdischer Ereignisse den Zeitunterschied beachtet. Die Buddhistischen Erzähler waren nun durchaus nicht ungeschickt, aber sie vermochten nicht das Unmögliche.

*) Bei Schiefner p 268 heisst es, dass die Stadt in drei Abteilungen gebaut war; in der ersten waren 7000 Burgen mit goldenen Brustwehren, in der mittleren 14000 mit silbernen, in den dritten 21000 mit kupfernen Wehren.

**) Auch Âmrapâlî; Pali Ambapâlî und Ambapâlikâ, d. h. Behüterin der Mangobäume. Da die Mangoblüte, wir würden sagen die Apfelblüte, unzertrennlich mit dem Lenz verbunden ist, muss Âmrapâlikâ die Frühlingsgöttin sein, vermutlich die Sûryâ der Veda's. Einige Züge hat sie mit Aurora gemein; aber das ist natürlich, weil der Beginn des Tages und der des Jahres mit denselben Farben von den Mythendichtern geschildert werden. Auch in der etymologischen Bedeutung der Worte ist das schon angedeutet; denn während *vâsara* im Sanskrit Tag bedeutet, ist es im Persischen: Frühling, und so auch im Skrt. *vasanta*. Später mehr hierüber.

bisâra*), Mitteilung zu machen von dem, was er zu Vaiçâlî gesehn hatte, und (124) erlaubte sich bescheidentlich, den König darauf aufmerksam zu machen, wie wünschenswert es für die Ehre von Râjagṛiha sein würde, wenn die Hauptstadt sich des Besitzes einer Hetäre, die mit Âmrapâlikâ wettzueifern vermöchte, rühmen könnte. Er stellte dann vor, das man auch die Königsstadt mit einer Hetäre beschenken solle. „Kennst du denn in der Stadt ein Mädchen, dass die nötigen Erfordernisse hat, um diese Stelle bekleiden zu können?“ sagte der König. Nun gab es in der Tat in der Stadt ein Mädchen, Sâlavatî genannt, das ausnehmend schön und anmutig war. Dieselbe beschloss der vornehme Bürger, als Hetäre ausbilden zu lassen. Seine Bemühungen wurden vom besten Erfolge gekrönt, weil die Talente der Sâlavatî durch den guten Unterricht, den sie in Musik, Gesang und Tanz genoss, vollständig entwickelt wurden. Sie gelangte bald sehr zu Ansehn, ja, sie übertraf darin Âmrapalikâ; denn während diese sich für jede Nacht fünfzig Goldstücke bezahlen liess, nahm Sâlavatî die doppelte Summe.**)

---

*) Bei den nördl. Buddhisten ist Âmrapâlikâ die Mutter des Prinzen Abhaya, dem wir gleich bei Bimbisâra begegnen werden, siehe Schiefner p 253. Die Paliform von Çreṇika, woneben auch Çreṇya vorkommt, ist Seniya. (Der Uebersetzer hält Sainya für die ursprüngliche Form, woraus Çreṇika durch falsche Sanskritisirung entstanden ist.)

**) D. h. reich an Sâlbäumen (Shorea robusta). Der Name ist offenbar ein Gegenstück zu Mangobaumbeschützerin, und muss in Beziehung zu einer Jahreszeit oder einem Monat gestanden haben. Möglicherweise ist sie identisch mit Âmrapâlikâ, insofern diese ja auch ein verdunkelter Name eines Mondhauses, vermutlich Rohiṇî, sein kann, aber in anderer Verbindung gedacht einmal mit der Sonne, ein andermal mit dem Mond, was einen Unterschied von 6 Monaten geben kann. Zu der Zeit, aus der die meisten Buddhalegenden datiren, war Rohiṇî schon lange nicht mehr die erste Sonnenherberge.

Nicht lange darauf ereignete es sich, dass Sâlavatî schwanger wurde. Um dies geheim zu halten, (was nötig war, wollte sie ihre Liebhaber nicht abwendig machen) gab sie vor, krank zu sein, und verbot ihrem Thürwärter, fortan männliche Besucher zuzulassen. Als die Tage ihrer Schwangerschaft erfüllt waren, gebar sie einen Knaben. Einer ihrer Dienerinnen trug sie auf, das neugeborene Kleine in einer alten Wanne herauszutragen und auf irgend einem Düngerhaufen als Findling auszusetzen.

Zufällig ging zu dieser Zeit Abhaya*) an der
(125) Stelle vorüber, wo das Kind niedergelegt war. Als er einen grossen Schwarm von Krähen umher fliegen sah, fragte er die Leute seines Gefolges, was die Krähen wohl anlockte. Man sagte ihm, dass es ein neugeborenes Knäblein sei. „Lebt das Kind noch?“ fragte er. „„Jawohl, Hoheit!““ „Nun“, erwiderte der Prinz, „dann werden wir es mitnehmen und im Palast aufziehen lassen.“ So wurde das Kind gerettet, und es erhielt seinen Namen Jîvaka davon, dass der Prinz gefragt hatte: „Lebt (*jîvati*) es noch?“ Man nannte es auch Kaumârabhṛitya, weil ein Prinz Kumâra es aufziehen liess.**)

---

*) Bei Schiefner p 253 erfahren wir, dass der Prinz den Wagenbau lernte, was ihn zum Skanda stempelt, dem Kriegsgott, dem Sohne der Plejaden, Kṛittikâ's, da dies Wort auch Wagen bedeutet, oder zu Rauhiṇeya, dem Sohne der Rohiṇî, welches Sternbild auch ein Wagen heisst. Nach Hardy *Manual* p 237 ist er der natürliche Vater des Kindes; das wird in Mahâvagga VIII 1 nicht gesagt, aber würde doch wohl wahr sein können, in mythologischem Sinne nämlich. Bei Schiefner a. a. O. ist das Kind die Frucht einer Verbindung Bimbisâra's mit der Frau eines Kaufmanns, offenbar desselben, der Sâlavatî ausbilden liess. (Anm. des Uebers. Abhaya kommt auch in den heiligen Schriften der Jainas vor, ist also wahrscheinlich eine historische, keine mythische Person.)

**) Dies ist eine etymologische Spielerei. *kaumârabhṛitya* ist ein bekanntes Wort und bedeutet: Verpflegung und Behandlung von Kindern. Doch enthält das Wort eine An-

Als der Knabe das unterscheidungsfähige Alter erreicht hatte (und das geschah sehr früh), ging er zu seinem Pflegevater und fragte ihn, wer seine Eltern wären. „Deine Mutter, Jîvaka! kenne ich nicht, aber ich bin dein Vater, denn ich habe dich ernährt.“ Da erkannte Jîvaka Kaumârabhṛitya, dass es wünschenswert für ihn sei, einen Beruf zu lernen, und deshalb wanderte er, ohne Prinz Abhaya um Erlaubnis gefragt zu haben, nach Takshaçilâ*) im Panjâb, um sich bei einem weit berühmten (126) Arzt auf das Studium der Medicin zu legen. Zu Takshaçilâ angekommen

---

spielung. *Kumâra* ist: Knabe, Prinz, und zugleich Name des Kriegsgottes Skanda, d. h. das neue Jahr, und ferner: das fortschreitende Jahr. *Abhaya*, Furchtlos, ist eine versteckte Anspielung auf Skanda, den indischen Mars, nach dem auch bei den Römern der Monat, in den das Frühlingsäquinox fällt, benannt ist. Dass Abhaya auch als der Planet Mars (Ranhiṇeya) aufgefasst werden kann, ist in der vorhergehenden Note schon angedeutet worden. Jîvaka, der Arzt, ist identisch mit einem der Açvin's oder, allgemeiner, eine Personificirung der drei *sandhi*, oder Zeitgelenke. Wie Skanda (Abhaya) und Jîvaka wiederum mit den beiden Açvin's zusammenfallen können, kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Doch sei beiläufig bemerkt, dass in der älteren Zeit die zwei Açvin's mit den zwei Punarvasu identisch gewesen sein müssen. Jîvaka, der Lebende oder Beleber, ist ein anderer Name für Punarvasu, eine bekannte, aber darum noch nicht historische Autorität der indischen Medicin. In gewisser Hinsicht fällt das Sternbild mit dem Zeitpunkt, an dem Sonne oder Mond darin stehen, und ferner mit Sonne oder Mond selbst, während sie darin stehen, zusammen.

*) Diese Stadt, das Taxila der Griechen, ist aus der indischen Geschichte wohl bekannt. In den indischen Mythen, unter anderem im Mahâbhârata, spielt die Stadt eine grosse Rolle in Verbindung mit dem unglücklichen Schicksale der Schlangenwelt. Ein Grund dazu liegt im Namen; denn Taksha oder Takshaka ist die allesumschlingende Schlange. Da die Schlange das Symbol der Heilkraft ist (und darum ist noch heute der Stab des Aesculapius mit Schlangen umwunden), ist es begreiflich, weshalb Jîvaka nach der Schlangenstadt zieht.

trat er bei dem berühmten Lehrer in die Lehre und da er eine glückliche Anlage mit ehernem Fleisse vereinigte, so machte er schnelle und grosse Fortschritte. Trotzdem sah er nach sieben Jahren angestrengter Studien erst recht ein, wie endlos die Kunst ist, und missmutig wagte er seinen Lehrer zu fragen, wann er hoffen dürfe, die Kunst vollständig zu kennen. Der Meister antwortete ihm nicht gradaus, sondern sagte: „Soll ich dir etwas sagen, Jîvaka? Nimm einen Spaten und gehe die ganze Strecke von einer Meile im Umkreis von Takshaçilâ ab, und wenn du ein Kraut findest, das nicht als Medicin gebraucht werden kann, dann bring es hierhin.“ Jîvaka gehorchte, doch konnte 'er nichts finden, was als Arznei unbrauchbar ist. Er stattete seinem Lehrer Bericht ab: „Ich sehe, Jîvaka! dass du das Fach verstehst, genügend wenigstens, um deinen Lebensunterhalt damit zu verdienen“ sagte der Lehrer und nachdem er ihm etwas Lebensmittel gegeben hatte, liess der würdige Mann ihn fortziehen.

Jîvaka trat die Rückreise nach Râjagṛiha an. Das war eine weite Reise, und seine Lebensmittel waren schon aufgegangen, als er in Sâketa*) ankam. Ein glücklicher Zufall aber setzte ihn in den Stand, seine Kunst zu erproben. Die Frau eines dortigen reichen Kaufmannes hatte schon seit sieben Jahren an Kopfschmerzen krank gelegen, ohne dass die berühmtesten Aerzte von nah und fern ihr Befreiung von ihren Schmerzen hätten verschaffen können. Als der junge Doctor den Fall erfuhr, ging er mutig zur Wohnung des reichen Kaufmannes und bat den Thürwärter, ihn bei der Hausfrau anzumelden als einen Doctor, der sie zu sprechen wünschte. „Ich werde es ausrichten, Herr Arzt!“, sagte der Thürwärter, der die Anmeldung richtig seiner Herrin überbrachte.

*) Auch Âyodhyâ genannt, das heutige Faizâbâd, nicht weit von Audhe.

„„„Was für ein Doctor ist er, Thürwärter?““ fragte sie. „Es ist ein junger Mensch, Herrin!“ „„„Dann will ich (127) nichts von ihm wissen, Thürwärter! was wird ein junger Doctor ausrichten? Die bedeutendsten Doctoren, die nah und fern berühmt sind, haben mich nicht heilen können, obwohl sie sich gehörig für ihre Kunst haben bezahlen lassen.““ Der Thürwärter überbrachte den Bescheid, aber Jîvaka liess sich nicht aus dem Felde schlagen. „Sag der Hausfrau“, erwiederte er, „dass sie nichts zu geben brauche, bevor sie geheilt ist.“ Als der Thürwärter hiervon seine Herrin in Kenntnis gesetzt hatte, gab sie ihm die Erlaubnis, den Fremden vorzulassen. Als der junge Arzt zu ihr gekommen war und die Symptome ihrer Krankheit wahrgenommen hatte, verlangte er eine bestimmte Quantität geklärter Butter. Die Kaufmannsfrau liess ihm die Butter geben, worauf Jîvaka dieselbe mit verschiedenen Kräutern zubereitete und sie von der Hausfrau einschnupfen liess. Als sie merkte, dass die Butter, welche sie durch die Nase einzog, ihr zum Munde herauslief, nahm sie ein Spucknäpfchen und spie darein die Butter aus, und befahl der Magd, das andere Bisschen Butter, mit einem baumwollenen Läppchen aufzunehmen. Da dachte Jîvaka Kaumârabhṛitya: „Das ist eine verzweifelt sparsame Hausfrau, die ein Bisschen Butter das nicht mehr wert ist, als weggeworfen zu werden, mit einem Läppchen aufnehmen lässt. Ich bin neugierig, ob sie mich überhaupt bezahlen wird.“ Die Kaufmannsfrau merkte wohl, dass Jîvaka's Gesicht sich verzog, und fragte, was ihm fehlte. Er sagte es ihr rund heraus, sie aber beruhigte ihn mit den Worten: „Meister! wir Hausfrauen bestehen nun einmal auf einer solchen strengen Sparsamkeit; die Butter kann noch gute Dienste thun für die Diener und Arbeiter, oder zum Einreiben der Füsse oder als Lampenöl. Sei nicht besorgt, dein richtiger Lohn wird dir nicht entgehen.“ Und das meinte sie

in Wahrheit. Nachdem sich herausstellte, das Jîvaka sie geheilt hatte, gab sie ihm 4000 Goldstücke, und ihr Sohn, ihre Schwiegertochter und ihr Ehegemahl fügten aus Dankbarkeit jeder noch 4000 hinzu, während der letzte ihm noch überdies einen Diener, eine Dienerin und ein Pferd mit Wagen schenkte.

So hatte Jîvaka mit seiner ersten Meistercur sechszehntausend Goldstücke verdient, ausser den beiden Bedienten und dem Wagen. Vergnügt kam er nach Râjagṛiha zurück und bot Alles, was er verdient hatte, dem Prinz Abhaya (128) als Entschädigung für die Kosten seiner Erziehung an; doch der Prinz wollte davon nichts wissen und stellte ihn als Hofarzt an.*)

Der junge Arzt hatte das Glück, den König Bimbisâra selbst von einem lästigen Leiden heilen zu können. Um ihn reichlich zu belohnen, befahl der dankbare Fürst, dass seine fünfhundert**) Frauen ihren ganzen Schmuck zusammenbringen sollten, um denselben an Jîvaka abzutreten. Doch der Arzt weigerte sich, einen solchen Lohn anzunehmen. Darauf ernannte ihn der König zu seinem Leibarzt und ebenso zum Arzt seiner der Frauen und der Gemeinde, deren Haupt der Buddha ist***); und diese ehrenvolle Berufung nahm Jîvaka an.

*) Abhaya, d. h. der Unverzagte, ist der Bruder Ajâtaçatru's, d. h. vor welchem kein Feind bestehen kann. Beide müssen ursprünglich identisch sein, wie Kumâra und Sanatkumâra, Skanda und Viçâkha, und bei den Römern Remus (Romus) und Romulus. Die Ursache der Verwechselung wird wohl in der Verschiebung der Monate liegen. Wir können diesen Punkt hier nur berühren; die Ausführung desselben gehört in die Lehre von der Mythologie.

**) Fünfhundert ist bei den Buddhisten eine unbestimmte, grosse Zahl, welche dem Lateinischen *sexcenti* entspricht.

***) Hier zeigt sich Jîvaka deutlich als ein personificirter Jahresabschnitt, als Heiler der Jahresscheidepunkte, wie Janus bei den Römern, obschon die Rolle des Janus bei bei den Indern auch Sanatkumâra (der alt-junge, ewig-junge) spielt. In einzelnen Zügen der Mythe kommt Jîvaka auch als Sohn von Skanda (Abhaya) vor, ist also dem Wesen

Zu dieser Zeit war ein reicher Kaufmann in Râjagṛiha, der sein ganzes Leben an Kopfschmerzen gelitten hatte. Vergebens hatte er Besserung bei den berühmtesten Aerzten gesucht: sie hatten sich hoch bezahlen lassen, ihn aber nicht geheilt. Es war nun so weit gekommen, dass der Kranke von den Fachmännern aufgegeben war. Sie waren einstimmig der Ansicht, dass er bald sterben würde, und die einzige Frage, welche noch übrig blieb, betraf eine Differenz von wenigen Tagen. Einige Aerzte behaupteten, dass der Kranke in fünf Tagen sterben würde; andere, dass er sich noch eine Woche halten könne. Da der Kaufmann in der Stadt allgemein angesehen und beliebt war als Jemand, der sich gegen den König und die Bürgerschaft sehr verdienstlich gemacht hatte, erging von der Bürgerschaft eine Petition an den König, er möchte geruhen, den Kranken (129) von dem königlichen Leibarzt behandeln zu lassen. Bimbisâra war sofort dazu bereit und gab den nötigen Auftrag an Jîvaka.

Gemäss des Königs Befehl begab sich der Arzt nach der Wohnung des Kaufmannes. Nachdem er den Kranken aufmerksam betrachtet und die Diagnose der Krankheit gestellt hatte, fragte er: „Wenn ich dich wieder gesund mache, was giebst du mir dann?“ „„Meinen ganzen Besitz, Meister!““, antwortete der Kranke, „„und meine eigene Person in deine Dienste.““ „Wirst du im Stande sein, sieben Monate auf einer Seite liegen zu bleiben?“ „„Jawohl, Meister!““ „Würdest du dann ebensolange auf der anderen Seite liegen können?“ „„Sicherlich, Meister!““ „Und dann noch einmal ebensolange auf dem Rücken?“ „„Sicherlich,

---

nach eins mit diesem. Er heisst dann auch noch viel später der junge Arzt und Kaumârabhṛitya, alles, um uns daran zu erinnern, dass in er gewisser Hinsicht mit Kumâra, d. h. Skanda, zusammenfällt.

Meister!““ Unverzüglich ging nun Jîvaka Kaumârabhṛitya an's Werk: er liess den Mann auf das Ruhebett niederliegen und steif festbinden, worauf er ihm mit einem Lanzet die Kopfhaut auf schnitt und aus der so geöffneten Naht zwei Tierchen zu Tage förderte. „Sehet“, sagte er zu den Umstehenden, „diese kleinen Tierchen, das eine kleiner als das andere! Die Doctoren, die behauptet haben, dass der Kaufmann über fünf Tage sterben würde, haben das grössere von beiden gemerkt. Sie sahen ein, dass es das Gehirn des Kaufmanns verzehrt haben würde; in Folge dessen wäre er in fünf Tagen gestorben. In so weit haben diese Doctoren recht gesehen. Und die anderen, welche gesagt haben, dass der Tod über eine Woche erfolgen werde, haben das kleinere von beiden gesehen, und hatten in so weit auch recht.“ Nach diesen Worten schloss der geschickte Arzt die Naht wieder, befestigte die Kopfhaut und legte ein Pflaster auf.

Nach Ablauf einer Woche erklärte der Kranke dem Doctor, das Liegen auf einer Seite nicht länger aushalten zu können. „Ihr habt mir doch versichert, es sieben Monate aushalten zu können“, bemerkte dieser. „„Ja, das habe ich wohl versichert, aber ich muss nun bekennen, dass ich lieber sterbe, als sieben Monate auf einer Seite liegen zu bleiben““, sagte der Kaufmann verdriesslich. „Nun gut, dann lege dich aber sieben Monate auf die andere Seite“, erwiderte Jîvaka.

(130) Nach einer Woche war es wieder dieselbe Geschichte: der Kranke klagte, es nicht länger aushalten zu können, und bekam die Erlaubnis, platt auf dem Rücken zu liegen. Auch dessen wurde der Kaufmann überdrüssig, nachdem er es eine Woche ausgehalten hatte. Als er dann dem Arzt gegenüber dasselbe Lied sang, begann dieser zu lachen und sagte: „Verehrter, wenn ich dir nicht vorher gesagt hätte,

du müsstest 21 Monate still liegen, würdest du es nicht einmal ebensoviele Tage ausgehalten haben. Deshalb traf ich meine Vorsorge, da ich wusste, dass du in drei Wochen gesund sein würdest. Steh' auf, du bist geheilt! Aber du weisst, was du mir als Lohn versprochen hast?" „„Ja, Meister! mein ganzes Eigentum und mich selbst in deine Dienste."" „Unsinn, Verehrter! du brauchst mir dein ganzes Eigentum nicht zu geben, und noch weniger mein Diener zu sein. Gieb dem Könige, meinem Herrn, hunderttausend (Rupien) und mir ebensoviel, und damit ist's genug." Mit Freuden gab der hergestellte Kaufmann, was von ihm verlangt wurde.

Der Ruf, welcher von der seltenen Geschicklichkeit von Bimbisâra's Leibarzt ausging, verbreitete sich nah und weit. Aus fernen Orten wurde er zur Hülfe herbeigerufen und nie vergebens. So heilte er in Benares die für unheilbar gehaltene Krankheit eines jungen Kaufmannes, der sich beim Verrichten von Turnkunststücken eine sehr gefährliche Krankheit, eine Darmverschlingung, zugezogen hatte. Von noch grösserer Bedeutung aber war folgende Cur.

König Pradyota von Ujjayinî (das heutige Ujjein) litt an hartnäckiger Gelbsucht, welche der Kunst der geschicktesten Aerzte spottete. Zuletzt bat Pradyota den König von Magadha um dessen Leibarzt. Diese Bitte wurde bereitwillig erfüllt und der Arzt reiste nach Ujjayinî.

Vor Pradyota geführt, machte Jîvaka alsbald seine Diagnose und sagte: „Majestät! ich werde geklärte Butter auskochen als Medicin für Ew. Majestät!" „„Sprich mir nicht davon, Jîvaka! du musst mich ohne Butter (131) curiren; ich habe einen unüberwindlichen Ekel *) vor Butter."" Da dachte der Arzt:

*) Nach Hardy *Manual* p 224 stammt dieser Ekel Pradyota's daher, dass sein Vater ein Scorpion war, durch den

„Die Krankheit, die der König hat, kann nun einmal nicht ohne Butter geheilt werden; darum werde ich die Butter auskochen, aber so zubereiten, dass sie die Farbe, den Geruch und den Geschmack eines Astringens bekommt."

Er bereitete dann die Butter so, dass der mit verschiedenen Kräutern gemischte Trank aussah wie ein Astringens. Trotzdem sah er ein, dass der König an den Folgen merken würde, dass er Butter eingenommen hätte, und da Pradyota bekannt war als ein zorniger*) Fürst, der ihn leicht um's Leben bringen lassen könnte, beschloss er Vorsorge zu treffen und so schnell wie möglich seinen Abschied zu nehmen.

Mit derlei Gedanken begab sich Jîvaka zum König Pradyota und sagte: „Majestät! wir Aerzte pflegen zu bestimmten Stunden heilkräftige Wurzeln auszuziehen und Kräuter zu lesen. Es würde gut sein, wenn Ew. Majestät Befehl geben wollte, dass mir nötigenfalls ein Gefähr zu Diensten steht, und dass ich jedes Thor passiren darf, nach Belieben, und zu welcher Zeit ich will."

Nachdem der König diese Bitte bewilligt und die nötigen Befehle erlassen hatte, reichte der Arzt ihm den Trank dar mit den Worten: „Ew. Majestät belieben diesen Thee zu nehmen", und unmittelbar nachher entfernte er sich und eilte nach dem Elephantenstall, in dem der König eine Elephantin, Bhad-

---

seine Mutter zufällig geschwängert wurde. Dieser Zug scheint in beträchtlich späterer Zeit zugefügt worden zu sein; denn der Scorpion kann schwerlich etwas anderes sein als das bekannte Zeichen des griechischen von den Indern entlehnten Zodiacus. Der mythologische Wert, wenn wir so sagen dürfen, von Ujjayinî ist nicht vollkommen sicher. Vermutlich gehörte dazu der Teil der Sonnenbahn, welcher die Sternbilder Wage, Scorpion und Schütze umfasst. Pradyota bedeutet entweder Vorlicht, oder das Wiederaufleuchten.

*) Daher sein Beiname der Zornige: *caṇḍa.*

ravatikâ *) genannt, stehen hatte, ein Tier von aussergewöhnlicher Schnelligkeit, denn es konnte an einem Tage fünfzig Meilen zurücklegen. Der Arzt bestieg dieses Tier und eilte aus der Stadt.

Es dauerte nicht lange, so spürte Pradyota, dass er Butter eingenommen habe. (132) Wutentbrannt rief er seine Leute und sagte: „Der Schelm von Jîvaka hat mir Butter eingegeben. Schnell suchet, wo er ist.“ „„Majestät! er ist auf dem Elephanten Bhadravatikâ aus der Stadt geeilt.““ Da rief Pradyota einen seiner Diener, Krähe (Kâkà) genannt, der sechzig Meilen an einem Tage zurücklegen konnte und keinem menschlichen Wesen seine Geburt zu verdanken hatte. „Geh, Krähe!“ sagte der zornige Fürst, „richte es so ein, dass Jîvaka, der Arzt, hierhin zurückkehrt. Sage ihm, dass ich es wünsche. Aber ich muss hinzufügen, Krähe! dass die Aerzte listig sind: gieb gut Acht, dass du nichts von ihm annimmst!“

Krähe trat die Reise an und holte zu Kauçâmbî den geflüchteten Arzt ein, der gerade gemütlich beim Essen sass. Krähe richtete seine Botschaft aus, aber der Arzt sagte: „Komm, Krähe! wir wollen zuerst essen; da! iss auch etwas.“ „„Nein, Doctor! Der König hat mir befohlen, nichts anzunehmen, weil die Herren Aerzte listig wären.““ Unterdessen hatte Jîvaka schnell etwas Medicin mit dem Nagel genommen und begann einen Myrobalanus zu essen und Wasser zu trinken. „Da, Krähe! iss auch einen Myrobalanus und trink etwas!“ Als Krähe sah, dass der Doctor ohne schlimme Folgen ass und trank, liess er sich verleiten, es auch einmal zu versuchen. Doch kaum hatte er einen halben Myrobalanus gegessen und ein bisschen Wasser getrunken, so fing er an, ganz fürchterlich zu erbrechen. „Ach Doctor“, sagte er ängstlich,

---

*) Hardy nennnt sie Nâlâgiri, ein Name, den wir später wieder antreffen werden.

„werde ich mit dem Leben davonkommen?“ „„„Sei unbesorgt, Krähe! du wirst wieder gut werden; aber, siehst du, der König ist zornig, er würde mich haben umbringen lassen, deshalb kehre ich nicht zurück!“““ Mit diesen Worten gab er den Elephanten Bhadravatikâ der Krähe zurück und setzte seine Reise nach Râjagṛiha fort.

Dort angekommen, teilte er dem König Bimbisâra seine Erlebnisse mit, der seine Klugheit priess. Unterdessen hatte die Cur ihren Erfolg gehabt und König Pradyota war nun über seine Herstellung ebenso (133) froh, wie er zuvor über die Heilmethode zornig war.*) Er fertigte einen Gesandten nach Râjagṛiha ab, um den Doctor einzuladen, und ihm mitzuteilen, er möge als Lohn verlangen, was er nur wünsche. Aber derselbe erklärte, es vollständig der Gnade des Königs überlassen zu wollen. Darauf sandte Pradyota ein Paar äusserst prächtiger Tücher, welche der Arzt annahm, aber nicht für seinen eigenen Gebrauch; denn er war der Ansicht, dass Niemand würdig wäre, die Tücher zu tragen, ausser dem vollendet weisen Herrn und Meister oder Çreṇika Bimbisâra, dem Könige von Magadha.**)

---

*) Die Butter (d. i. das Licht) hatte auf Pradyota dieselbe Wirkung, wie die kräftige Nahrung, welche der Bodhisattva zur Zeit genoss, als er in Folge des strengen Fastens am 21. December am Ende seiner Wanderung scheintot niederfiel.

**) Die grosse Ausführlichkeit, womit in der heiligen Schrift die von Jîvaka bewirkten Heilungen beschrieben werden, dienen uns als Bürgschaft, dass dahinter etwas viel Heiligeres versteckt ist, als es oberflächlich der Fall zu sein scheint. Jîvaka ist (siehe oben p 163) in gewisser Hinsicht der in einem der Wechselpunkte der Jahreszeiten stehende Buddha; er ist der indische Apollo und zugleich Çiva, der auch Punarvasu heisst und als höchster Arzt (als Zeit) auftritt. Beim Schluss der Rechnung sind dann auch Çiva und Vishṇu (Buddha) wieder eins. Bimbisâra d. h. der

Ungefähr um diese Zeit litt der Tathâgata an Verstopfung und darum sandte er Ânanda aus, um ein Purgiermittel zu holen. Der treue Diener ging nach Jîvaka, teilte ihm mit, was dem Tathâgata fehlte und was er verlangte. Der Doctor schrieb vor, dass man erst den Leib des Kranken während einiger Tage mit Oel einreiben solle zur Vorcur, ehe man zur Anwendung eines Purgiermittels überginge. Als Ânanda nach einigen Tagen zurückkehrte, um mitzuteilen, dass die Vorschrift ausgeführt wäre, beschloss Jîvaka, nicht ein gewöhnliches grobes Purgiermittel anzuwenden (das wäre Seiner unwürdig), sondern er nahm drei Hand voll Lotusblätter, die er auf verschiedenen Kräutern hatte ziehen lassen, und liess den Tathâgata daran riechen. Er berechnete nämlich, dass jede Handvoll, so zubereitet, zehnmal Entleerung bewirken würde. Nachdem er die Arznei auf angegebene Weise applicirt hatte, entfernte er sich mit ehrerbietigem Grusse. Ausserhalb des Gemaches überlegte er, dass das Purgativ in Anbetracht der starken Verstopfung vermutlich nicht (134) volle 30 Entleerungen bewirken würde; möglicher Weise würde es nur für 29 genügen. Aber weil der Tathâgata nach der Entleerung ein Bad nehmen sollte und das Bad eine Entleerung zur Folge haben würde, so würde doch die volle Zahl von 30 erreicht werden.

Der Herr, dem nichts verborgen blieb, was im Kopfe des Arztes vorging, befahl Ânanda, warmes Wasser in Bereitschaft zu setzen. Bald nachher kam auch der Arzt zurück, um zu fragen, ob der Patient Entleerung gehabt habe, und auf die bejahende Antwort verordnete er dem Meister ein Bad zu nehmen, welches auch mit den vom Arzte vorausgesehenen

---

Kern der Scheibenformigen, ist der Mond, aber speciell der Mond in Conjunction mit der Sonne im Monat Âçvina, oder in älterer Zeit in Kârttika.

Folgen geschah. Nach der Heilung schrieb er dem Hergestellten als Nachcur vor, sich der Saucen zu enthalten.

Jîvaka Kaumârabhṛitya machte sich nicht nur als Arzt, sondern auch als Verehrer gegen den Herrn verdienstlich. Als Beweis seiner Ehrerbietung schenkte er dem Tathâgata die zwei prächtigen Tücher, welche er von König Pradyota empfangen hatte. Ferner stellte er im Interesse der Mönche das Gesuch, dass es ihnen freistehen solle, wenn sie wollten, Bürgerkleider der einfachsten Art zu tragen. Als der milde Geber sich entfernt hatte, richtete der Meister das Wort an seine Jünger und verstattete ihnen, Bürgerkleider der einfachsten Art*) zu tragen, es sei denn, dass sie selbst vorzögen, von der Strasse aufgeraffte Lappen als Kleidung zu gebrauchen. Als die Einwohner der Hauptstadt vernahmen, dass eine solche Erlaubnis gegeben sei, wetteiferten sie mit einander, um den Mönchen ihre Freigebigkeit im Schenken von Kleidern zu beweisen, und das Landvolk folgte dem Beispiel der Städter.**)

---

22) Reise nach Vaiçâlî. — Bekehrung von Ugrasena.

Im Verlauf der dritten Regenzeit, welche der Herr ebenso wie die vorige in Râjagṛiha zubrachte, erhielt er eine Einladung, nach (135) Vaiçâlî herüberzukommen. Die Veranlassung zu der Bitte war folgende. Stadt und Land wurden von einer ansteckenden Krankheit heimgesucht, die aller Versuche, sie zu vertreiben, spottete. In ihrer Ratlosigkeit beschlossen die Bewohner Hülfe beim Buddha zu suchen,

*) Wahrscheinlich sind abgelegte Kleider gemeint, aber die gebrauchten Ausdrücke sind nicht klar.

**) Bei Hardy *Manual* p 249 werden diese Ereignisse in das 20. Jahr der Buddhaschaft gesetzt.

und sandten deshalb eine zahlreiche Gesandtschaft nach Râjagṛiha, um den König von Magadha zu bewegen, dass er den Tathâgata überreden solle, nach Vaiçâlî herüberzukommen. Die Bitte der Abgesandten fand gnädiges Gehör und der Herr machte sich auf, um die gewünschte Hülfe zu leisten. Mit allen Ehrenbeweisungen gab ihm König Bimbisâra das Geleite bis zum Ganges, der die Grenze zwischen dem Reich von Magadha und dem der Malla's bildete. Kaum hatte der Herr den Fuss in's Vaiçâlîsche gesetzt, so fiel ein heftiger Regen, der die Atmosphäre reinigte und die Seuche zum Stillstand brachte.*)

Einige erzählen, dass der Herr, ehe er in die Stadt einzog, Ânanda den Auftrag gab, um die Stadt zu gehn, Wasser aus seinem Napf zu sprengen und Sprüche aufzusagen, worauf die Seuche vollständig wich**); andere***), dass er vom Mangoparke aus Ânanda nach der Stadt sandte, um einen Spruch auszusprechen.

In der Nähe von Vaiçâlî lag der Garten der Hetäre Âmrapâlî, der, wie wir später erfahren werden, von ihr an den Clerus, dessen Haupt der Buddha ist, abgetreten wurde. Auch lag beim Grossen Park (Mahâvana) ein Kloster, bekannt unter dem Namen Belvedere-Saal (Kûṭâgâraçâlâ). Hier sollte der Herr die fünfte stille Zeit verbringen; die vierte verbrachte er, mit Abzug seines Besuches in Vaiçâlî, zu Râjagṛiha.†)

Um diese Zeit fand nun die Bekehrung von Ugrasena, dem Jongleur, statt. Aus guter Familie stammend, war Ugrasena infolge eines (136) in seiner Jugend

---

*) Wir sind hier der Barmanischen Lebensbeschreibung (bei Bigandet I 200) gefolgt, womit Hardy p 236 gröstenteils übereinstimmt. Die nördlichen Buddhisten (bei Schiefner p 285) setzen die Reinigung später, unter die Regierung von Bimbisâra's Sohn, Ajâtaçatru, in's 36te Jahr der Buddhaschaft.

**) Hardy a. a. O.

***) Schiefner a. a. O.

†) So Bigandet I 200.

begangenen Fehltrittes von seinen stolzen Eltern verstossen worden. Er hatte nämlich eine Mésalliance eingegangen mit einem schönen Tanzmädchen, in die er sich verliebt hatte, als er sie am Hofe des Königs Bimbisâra in Gesellschaft einer reisenden Truppe von Jongleurs auftreten sah. Durch die Hartherzigkeit seiner Eltern aller Existenzmittel beraubt, war er genötigt, die Kunststücke seiner neuen Genossen zu erlernen. Trotz des Spottes seiner rohen Genossen und nicht zum geringsten Teile seiner eigenen Frau, welchen er sich anfangs durch seine Ungeschicklichkeit zuzog, verstand er es, durch seine Beharrlichkeit alle Schwierigkeiten zu überwinden, und wurde er ein ausgezeichneter Akrobat.

Einmal, als Ugrasena vor einer neugierigen Volksmenge seine Künste zeigen sollte, kam der Tathâgata mit Einigen seiner Schüler vorbei. Nachdem er Maudgalyâyana vorausgesandt hatte, um das Herz des Jongleurs für das Licht der Heilslehre empfänglich zu machen, kam der Meister selbst und bekehrte Ugrasena, der sich ihm zu Füssen warf und in den geistlichen Stand aufgenommen zu werden bat. Nachdem er weiter unterichtet war, brachte er es zum Grad eines Arhat. Seine Frau und die ganze Truppe bekehrten sich zu dem neuen Lichte.*)

---

23) Wunderbare Schlichtung eines Streites. Tod des Çuddhodana. Einsetzung des Nonnenstandes.

Drei aufeinander folgende Regenzeiten brachte

*) Es heissen verschiedene Sonnenherbergen *ugra;* eine derselben ist Bharaṇî, die unter Yama steht und von einigen Sternen des Widders gebildet wird. Da Maudyalyâyana einer der zwei Açvin's ist, β des Widders, dicht bei Bharaṇî steht und ihr vorausgeht, kann mit Ugrasena Bharaṇî gemeint sein. Er heisst ein Jongleur, weil *yamaka* Kunststück, Zauberstück bedeutet.

der Herr im Bambuspark zu.*) Die folgende, also die fünfte (weil er die erste in Benares (137) zubrachte) befand er sich im grossen Parke im Belvedere-Saal bei Vaiçâlî.

Um diese Zeit schlichtete er durch ein Wunder einen Streit zwischen den Çâkya's und Koḍya's über den Besitz von Wasser im Roten Flusse, welcher die Grenze zwischen beiden Stämmen bildete. Als der Streit ausbrach, befand sich der Herr bei Vaiçâlî; aber weil er alles sieht, was auf Erden vorgeht, wurde ihm die Sache sofort bekannt. Eiligst fliegt er durch den Luftraum nach der Stelle, wo der Kampf tost, und weiss durch seine Beredsamkeit beide Parteien zu bewegen, die Waffen niederzulegen. Eine Predigt, die er bei dieser Gelegenheit hielt, hatte die Folge, dass 250 Grosse von Kapilavastu und eine ebenso grosse Anzahl von Koḍyas baten, in die Gemeinde aufgenommen zu werden. Zwar fühlten sie über diesen Schritt bald Reue, aber es war nur eine vorübergehende Wolke: der Tathâgata wusste sie so in ihren guten Vorsätzen zu bestärken, dass sie den ersten Grad der Heiligkeit erlangten.

Derselbe Rote Fluss war schon früher Zeuge von der Wundermacht des Bodhisattva gewesen, als er erst 22 Jahre alt war. Es wird erzählt**), dass am Ufer des Flusses ein Baum stand, der ihm Augenblicke von Buddha's Geburt hervorgekeimt, in einem Tage sein volles Wachstum erreicht hatte. Er hatte

---

*) Die Reihenfolge der Plätze, wo die grossen Ferien verbracht sein sollen, weicht bei den nördlichen Buddhisten von der in der Barmanischen Lebenbeschreibung, der wir soviel als möglich folgen zu müssen glaubten, angegebenen so weit ab, dass es unmöglich ist, beide mit einander in Einklang zu bringen. Von einer historischen Reihenfolge kann sicher keine Rede sein.

**) In der Ueberlieferung der nördlichen Buddhisten, Schiefner p 237.

Umfang von 47¼ Meilen. Infolge einer Ueberschwemmung wurden die Wurzeln weggespült, und als ein heftiger Platzregen vom Himmel stürzte, fiel der Baum in den Strom und bildete einen Damm, so dass Kapilavastu durch zu hohes Wasser und Devahrada durch zu grosse Dürre unbewohnbar wurde. König Suprabuddha benachrichtigte Çuddhodana von der Lage der Dinge, und bat, ihm den Bodhisattva, dessen Kraft bekannt war, zususenden. Çuddhodana fand es aber besser, seinem Sohne nichts zu sagen, und ging selbst mit Suprabuddha und einer Schaar von etlichen Hunderttausenden nach dem bewussten Orte, um zu versuchen, den Baum wieder aufzurichten. Alle Versuche missglückten indessen. Da ersann Chanda ein Mittel, um den Bodhisattva dorthin zu locken. (138) Er liess nämlich für jeden der Çâkyaprinzen einen Lustgarten anlegen. Als sie nun auf seine Einladung hingekommen waren, schoss Devadatta mit seinem Pfeil einen Schwan, der über seinen Garten hinflog.*) Der Vogel fiel in den Hof des Bodhisattva nieder, der den Pfeil herausriss und das Tier durch ein Heilmittel wieder belebte. Nun verlangte Devadatta, dass ihm der Vogel ausgeliefert werde, weil er das älteste Anrecht hätte, und so entstand der erste Zwiespalt zwischen ihm und dem Bodhisattva. Um den Bodhisattva gleichsam unabsichtlich dahin zu bringen, dass er das Riesenwerk unternähme, liess Udâyin die unermessliche Schaar ein donnerndes Geschrei erheben. Dies zog die Aufmerksamkeit des Bodhisattva auf sich, der auf seine Frage, was dies zu bedeuten hätte, von Udâyin Auskunft erhielt und nicht zögerte sich auf den Weg zu begeben, um den

*) Der Schütze Devadatta ist das Gegenstück zu der pfeileschiessenden griechischen Mondgöttin; der Unterschied des Geschlechtes ist eine notwendige Folge des Umstandes, dass der Mond im Sanskrit stets männlich, im Griechischen dagegen weiblich ist.

Baum aufzurichten. Unterwegs schoss eine giftige Schlange aus ihrem Versteck hervor und dem Prinzen gerade vor's Gesicht. Aus Furcht, dass sie dem Prinzen Schaden thun könnte, hieb der getreue Udâyin sie mit einer scharfen Waffe mitten durch. Da begab es sich aber, dass ihr giftiger Odem ihn traf, so dass er schwarz wurde, woher sein Beiname: der Schwarze (Kâla Udâyin). Bei dem Baume angekommen sprach der Bodhisattva zu Devadatta: „Zeige deine Kraft und bewege den Baum“. Devadatta spannte seine Kräfte auf's Aeusserste an, aber vermochte den Baum nur ein wenig oder gar nicht zu bewegen. Ânanda, dem Liebenswürdigen, ging es ebenso.*) Da griff der Bodhisattva den Baum und hob ihn gen Himmel, worauf er in zwei Stücke auseinander flog, welche auf die beiden Ufer niederfielen. Darauf sprach der Bodhisattva zu den Leuten: „Dieser Baum hat eine erfrischende Eigenschaft und vertreibt Gallenfieber und andere Krankheiten; haut ihn deshalb (139) in Stücke und nehmt dieselben mit. Alsdann bestiegen die Çâkyaprinzen wieder ihre Wagen, um jeder aus seinem eigenen Hofe nach Kapilavastu zurückzukehren.

Nach der wunderbaren Schlichtung des Streites am Roten Flusse war der Herr nach dem Belvedere-Saal beim Grossen Park**) zurückgekehrt. Während er dort in der grossen Vacanz verweilte, hörte er,

---

*) Devadatta und Ânanda sind von derselben Kraft, weil sie von ein und derselben Art sind. Doch dies kann in doppeltem Sinne genommen werden: sie können nämlich den Mond, in verschiedenen Zeitpunkten gedacht, vorstellen. Aber man kann es auch so auffassen, dass Ânanda *saumya* d. h. mondentstammt ist. Nun heisst der Planet Mercur Saumya, in der Mytholgie: mondenstammt.

**) Wann und von wem dort ein Kloster gestiftet worden, wird nicht gemeldet. Das ist ungereimt, wenn man Geschichte in der Erzählung suchen will; aber in der Mythologie ist das ganz in der Ordnung.

dass sein bejahrter Vater ernstlich krank geworden wäre, und ohne Zögern flog er mit einigen seiner Jünger durch die Luft nach Kapilavastu.

Am Krankenbette des alten Königs hielt der Tathâgata eine Rede über die Vergänglichkeit aller Dinge, auf eine so vortreffliche Weise, dass der Kranke sich sehr erbaut fühlte und in der Voraussicht des Nirvâṇa ausrief: „Nun sehe ich klarer die Vergänglichkeit aller Dinge ein. Ich fühle mich frei von allen weltlichen Begierden und vollkommen los von allen Banden des Lebens.“ In solchen Ueberlegungen brachte der Greis ermutigt die wenigen Tage, die er noch zu leben hatte, zu, und zum dritten und letzten Male brachte er seinem Sohne ehrerbietige Huldigung dar.*) Dabei richtete er, auf seinem Lager sitzend, das Wort an die Leute seines Gefolges, bat sie um Vergebung für alles was er in Gedanken, Worten oder Werken Böses gethan, tröstete seine in Thränen gebadete Gattin Gautamî, sowie die übrigen Familienmitglieder, und hauchte am siebenundneunzigsten Lebensjahre, an einem Samstage, gegen Sonnenuntergang, den Atem aus.

Nachdem Çuddhodana den Geist aufgegeben hatte, richtete der Meister das Wort an die um das Sterbebett versammelten Schüler und sprach: „Sehet, Mönche! meines Vaters Leiche. Er ist nicht mehr, was er noch soeben war. Niemand kann Widerstand leisten dem Beginne der Auflösung, welche untrennbar verbunden ist mit allem, was entsteht. Seid eifrig in guten Werken und wandelt auf den vier Pfaden, die zur Vollendung führen!“ Darauf sprach er (140) einige tröstende Worte zu seiner Pflegemutter Gautamî und den übrigen Frauen, welche wehklagend und mit aufgelöstem Haar sich ihrem Kummer hingaben. Er lehrte sie das Gesetz der beständigen Veränderung,

*) Man vergleiche aber oben p 127.

wodurch jeder Organismus in die Bestandteile wieder aufgelöst wird, aus denen er zusammengesetzt ist.

Die Bestattung der verschiedenen Fürsten fand in der üblichen Weise statt. Auf bestimmter Stelle wurde die Leiche auf den Scheiterhaufen gelegt und derselbe von dem Buddha in Flammen gesetzt. Ruhig verkündigte er mitten in dem ihn umgebenden Wehklagen den Dharma, ohne sich als Lobredner über die Verdienste des Verstorbenen zu verbreiten. Seine Worte machten tiefen Eindruck und brachten zahllose Menschen und Götter auf den Weg der Bekehrung und Heiligung.

Der Tod des Königs Çuddhodana erfüllte das Gemüt der Matrone Gautamî mit solcher Gleichgültigkeit gegen die Welt, dass sie die Möglichkeit, als Frau nun in den geistlichen Stand einzutreten, sich als Gewinn auslegte. Sie ging deshalb zum Buddha, der damals im Banianenparke bei Kapilavastu verweilte, und bat ihn demütigst, auch den Frauen zu gestatten, Mitglieder des Clerus zu werden. Aber er schlug ihre dringende Bitte dreimal ab, worauf sie niedergeschlagen und mit Thränen in den Augen heimkehrte.

Von Kapilavastu zog der Herr nach dem Grossen Park und bezog den Belvedere-Saal. Es dauerte nicht lange, dass Gautamî, nicht abgeschreckt durch das Misslingen ihrer ersten Versuche, dieselben zu wiederholen beschloss. Sie liess sich die Haare abschneiden und trat mit 500 anderen Çâkya-Frauen zu Fusse die Reise nach Vaiçâlî an.

Nach einer beschwerlichen Reise langte die Gesellschaft bei dem Belvedere-Saal im Grossen Park an. Während Gautamî mit geschwollenen Füssen und bestaubten Gliedern niedergeschlagen und weinend an der Vorthüre stand, sah sie Ânanda und fragte nach der Ursache ihres Kommens. Dann meldete er sie

wirklich beim Herrn an und liess nicht nach, ihre Bitte kräftig zu unterstützen. (141) Aber Buddha weigerte sich, indem er sagte: „Wünsche doch nicht, Ânanda, dass auch Frauen in den geistlichen Stand eintreten.“ Ânanda sah ein, dass er für den Augenblick nicht weiter drängen dürfe, nahm aber die erste günstige Gelegenheit wahr, um auf die Sache zurückzukommen. Er legte es nun anders an: er erinnerte den Meister an alle die Wohlthaten, die er von Gautamî genossen, und wie sie ihn mit der Milch ihrer Brüste genährt hätte. Diesmal machte die Fürsprache von Ânanda den gewünschten Eindruck, so dass der Herr seine Zustimmung zur Weihe der Gautamî gab, falls sie acht schwere Verpflichtungen übernähme. Es sind die folgenden: 1) eine Nonne, wenn sie es auch hundert Jahre lang gewesen, muss einem Mönche, und wenn er auch erst einen Tag Mitglied des Ordens ist, alle äusserlichen Beweise der Unterwürfigkeit geben; 2) eine Nonne kann die stille Zeit nicht an einem Orte zubringen, wo keine Mönche sind; 3) alle vierzehn Tage muss eine Nonne bei der Congregation der Mönche anfragen, um zwei kirchliche Pflichten erfüllen zu dürfen, nämlich das Beiwohnen der Katechisation*) und der Predigt, 4) eine Nonne muss bei dem feierlichen Schlusse der stillen Zeit zugegen sein und in der doppelten Capitelversammlung befriedigende Auskunft**) in dreierlei Hinsicht geben: über das, was man gesehen hat, gehört hat und vermutet; 5) eine Nonne, welche gegen eine der Hauptpflichten

*) Und öffentliche Beichte.

**) Das mit *befriedigende Auskunft* übersetzte Wort lässt mehr als eine Auffassung zu. In jedem Falle ist die singhalesische Erklärung, sowie sie bei Hardy, *Eastern Monachism* p 159 vorkommt: „am Ende der stillen Zeit müssen sie (die Nonnen mit den Priestern zusammen die Feier schliessen“ unrichtig. Das wichtigste ist ausgelassen. Von der fünften Verpflichtung hat die Quelle Hardy's überhaupt nichts verstanden.

sich vergangen, muss vor beiden Abteilungen der Gemeinde vierzehn Tage lang um Entsühnung anhalten; 6) erst wenn eine Nonne während zwei Jahren (oder zwei stillen Zeiten) die sechs Pflichten der Moral gelernt hat und dieselben zu kennen scheint, kann sie bei dem vereinigten Capitel die Weihe beantragen; 7) eine Nonne darf in keinem Falle einen Mönch schelten oder höhnen; 8) von heute an steht es Nonnen nicht frei, Mönche geistlich zu ermahnen, wohl aber steht es Mönchen frei, Nonnen geistlich zu ermahnen.

„Wenn Gautamî", fuhr der Buddha fort, „diese acht Verpflichtungen auf (142) sich nimmt, dann mag ihre Weihe stattfinden." Ânanda eilte zu Gautamî zurück, um ihr die Bedingungen ihrer Zulassung mitzuteilen. Sie erklärte, mit beiden Händen zugreifen zu wollen. So wurde die Tante des Herrn mit 500 anderen Frauen in die geistliche Gemeinde aufgenommen.*)

Wenn der Meister auch dem Drängen des Ânanda gewichen war, so verhehlte er sich doch die Folgen des Schrittes nicht, den er gethan hatte. „Wenn keine Frauen in den Orden aufgenommen worden wären, Ânanda", sagte er, „würde die Keuschheit lange bewahrt worden sein und der wahre Glaube tausend Jahre lang haben bestehen können, aber da jetzt Frauen in den Orden aufgenommen sind, wird die Keuschheit nicht so lange anhalten und wird der wahre Glaube nur halb so lange bestehen." Kurzum, er gab deutlich zu verstehen, dass die Zulassung von Frauen wie ein Wurm an der Wurzel der Kirche nagen werde, und dass er darum aus Vorsorge die schweren Bedingungen gestellt hätte.

Nur allzubald zeigte es sich, dass das Regiment des Meisters nötig sein würde, um die Nonnen auf

---

*) Nach der nördl. Ueberlieferung bei Schiefner p 268 geschah dies im 7. Jahre und zwar bei Kapilavastu.

dem rechten Wege zu erhalten. Selbst die ehrwürdige Gautamî hatte ihre Launen. So bat sie einst Ânanda, ein gutes Wort für sie bei dem Meister einzulegen, damit beim Grüssen und sonstigen Gelegenheiten Mönche und Nonnen sich gleichstehen sollten, sodass der Vorrang allein von der Anciennität abhängen sollte. Als Ânanda das Gesuch vorbrachte, verweigerte der Herr durchaus seine Zustimmung; eine solche Regel bestände wohl bei anderen Secten, könne aber von ihm nicht geduldet werden. Einige Zeit später, als der Tathâgata bei Çrâvastî verweilte, fanden dort sehr ärgerliche Auftritte statt, die durch sechs unkeusche Nonnen hervorgerufen waren. Die Leute nahmen Aergerniss daran, und es war nur der Mässigung und Weisheit des Meisters zu verdanken, dass dies alles keine schädlichen Folgen nach sich zog.

Von Vaiçâlî zog der Herr nach dem Makulaberg, nicht weit von Kauçâmbî. (143) Nachdem er so die sechste Regenzeit verbracht hatte, reiste er nach dem Bambuspark.

---

24) Die Irrlehrer unterliegen dem Buddha. Aufenthalt des Herrn im Paradiese der Seligen.

In der Geschichte von Viçâkhâ, Mṛigâra's Mutter, ist bereits die Rede von den sechs Irrlehrern oder Tîrthika's, Tîrthya's*) gewesen, die nur ein schwaches

*) Die wahre Bedeutung, welche die ältesten Schriften mit diesem Worte verbinden, ist unklar, denn es lässt mehr als eine Auffaussung zu. Aber soviel ist sicher, dass wenn es nicht dasselbe ist wie Tîrthakara, Tîrthaṃkara, d. h. Jemand der eine sichere Ueberfahrt bewirkt, ein Bahnbrecher, (Pontifex), und speciell ein Jainalehrer, doch bestimmt eine Beziehung damit auf die Jaina's beabsichtigt ist. Die Lehren der Tîrthya's und überdies die Namen ihrer Orden beweisen es. (cf. Ind. Ant. IX. 161.)

Abbild von Tathâgata genannt werden können, und ihm gleichen wie Affen dem Menschen.*)

Diese Leute waren sehr eifersüchtig auf den glänzenderen Aufgang, welchen das neue Licht des Herrn nahm, und trachteten darnach, ihm überall etwas in den Weg zu legen. Bald zu Râjagṛiha, dann zu Çrâvastî, oder zu Vaiçâlî liefen sie ihm in den Weg und wollten ihn auch ihre schwachen Kräfte sehen lassen, aber sie sollten finden, dass ihr Glanz neben dem seinigen sich verdunkelte.

Die Namen und Beinamen dieser Quertreiber von Irrlehrern waren: Pûraṇa Kâçyapa, Jñâti-putra der Nirgrantha, Kakuda Kâtyâyana, Ajita Keçakambala, Sañjaya (oder Sañjayin) Vairaṭṭi-putra; Goçâli-putra der Maskarin.**)

---

*) Die sechs Irrlehrer sind die 6 Irrsterne, d. h. die 5 eigentlichen Planeten und der Mond, welcher von den Indern ihnen zugezählt wird. Vielleicht hängen auch die 6 officiellen, aber nicht thatsächlich auf diese Zahl beschränkten, philosophischen Systeme damit zusammen. Da man alle Dinge von zwei Seiten betrachten kann (und nirgends gilt diese Regel mehr als in der Mythologie), können die sechs in ein günstiges Licht gestellt werden; sie bilden dann mit dem grössten Licht, der Sonne, die weltberühmte Anzahl der sieben Meister.

**) Im Pali: Pûraṇa Kassapa, Nâtaputta der Nigaṇṭha, Pakuda (und auch Kakuda) Kaccâna, Ajita Kesakambalî, Sañjaya Belaṭṭhi-putra, Makkhali Gosâla. Die Nirgrantha's sind die wohlbekannte Jainasecte und Jñâtaputra der anerkannte Gründer (oder Reformator) derselben (Jacobi, Kalpasûtra p 3 fg.) Die Maskarin's sind Mönche, die als Abzeichen ihres Ordens einen Bambusstock tragen. (Bei den Jaina's heisst er Gosâla Makkhaliputta und ist ursprünglich ein Âjîvaka, bekennt sich dann zum Mahâvîra, um hernach eine eigene Secte zu stiften. J.) Weder die sanskritischen Namen, noch die im Pali sind ganz in Ordnung, und stimmen nicht alle zusammen: Belaṭṭhi kann nicht von Vairaṭṭi herkommen, eins von beiden, vermutlich das letztere, ist unrichtig. Alle werden für nackte Mönche oder Gymnosophisten ausgegeben. Ihre Lehren lassen sich grösstenteils in denen der Jaina's

(144) In vielen Orten hatten diese Tîrthaka's zahlreiche Anhänger beiderlei Geschlechtes, unter anderem auch zu Râjagṛiha.

Um diese Zeit war ein Kaufmann der letztgenannten Stadt im Besitze eines Stückes kostbaren gelben Sandelholzes. Da kam er auf den Gedanken, einen Napf aus diesem Sandelklotz herstellen zu lassen*): „An der Aufschrift werde ich meine Freude haben", dachte er, „und den Napf werde ich zum Geschenke geben."

Er brachte sein Vorhaben zur Ausfrühung, hing den Napf mit der Aufschrift: „Wer, Mönch oder Brahmane, ein wunderthuender Meister ist, hole diesen Napf herab" an einem Stricke auf, den er oben an einem Bambusstab befestigte und mit Hülfe einer Reihe von anderen Stöcken aufrichtete. Alsbald empfing der Kaufmann Besuch von Pûraṇa Kâçyapa, der zu ihm sagte: „Ich bin ein grosser Meister und habe Wunderkraft; gieb mir den Napf!" „„Wenn du bist, was du zu sein vorgiebst, ehrwürdiger Herr! wohlan, dann hole den Napf herab"", war die Antwort. Nacheinander kamen auch die fünf anderen Irrlehrer, doch alle mussten unverrichteter Sache wieder abziehen.

Eines Morgens kamen Maudgalyâyana der Grosse und Piṇḍola Bhâradvâja in die Stadt, um zu betteln, und sahen die Aufschrift. Als letzterer seinen Gefährten nicht überreden konnte, den Napf für sich zu holen, erhob er sich selbst in die Luft, nahm den Napf und flog damit dreimal um die Stadt. Der

---

wiedererkennen, obschon die Buddhistischen Quellen davon nur eine Carricatur liefern (Ind. Ant. IX 161).

*) Im Text (Cullavagga 5, 8) ist ein Wortspiel zwischen patta: Napf, Schüssel, und: Blatt; das erste lautet im Sanskrit *pâtra*, das zweite *pattra*, sodass das Wortspiel im Sanskrit eben so unmöglich ist, wie in unserer Sprache: ein Beweis dafür, dass diese Sage in einem der Prâkritdialecte aufgesetzt werde.

Kaufmann sah von seinem Hause aus mit Frau und Kindern dieser grossen That zu und mit der tiefsten Ehrerbietung bat er den Mönch, an seinem Hause Halt zu machen. Das that Bhâradvâja, worauf der Kaufmann den Napf nahm, mit kostbaren Speisen füllte und ihn so wieder zurückgab. Auf dem Heimweg nach dem Klosterhof wurde (145) der wunderthuende Mönch von einer jauchzenden Volksmenge begleitet. Als der Herr den Lärm hörte, fragte er Ânanda, was es dort gäbe. Als er die Ursache vernahm, rief er den Convent zusammen und schalt Bhâradvâja, dass er wegen einer solchen Kleinigkeit seine Wunderkraft gezeigt habe. Für die Zukunft verbot er ausdrücklich jede Kundgebung übermenschlicher Zauberkraft und gleichzeitig den Gebrauch von hölzernen Näpfen.

Jetzt glaubten die Irrlehrer gewonnenes Spiel zu haben*), aber Bimbisâra, der befürchtete, dass die Lehre durch Unterlassung von Wundern Schaden leiden werde, setzte den Herrn davon in Kenntnis, dass die Gegenpartei triumphire. Der Tathâgata beruhigte ihn und versprach, dass er bald seine glänzende Wunderkraft zu Çrâvastî offenbaren werde. Und in der That, als er einige Zeit später dorthin gezogen war, wirkte er eine Anzahl von Wundern. Unter anderem machte er am Himmelsgewölbe eine unermessliche Bahn, die sich vom östlichen bis zum westlichen Horizonte ausdehnte, und während er die Bahn durchlief, schoss Feuer aus seinem rechten**) Auge und Wasserstrahlen aus seinem linken; sein Haar leuchtete und aus seinem Leibe gingen Strahlen hervor.

*) Das unmittelbar Folgende ist aus Bigandet entlehnt.

**) Bei den Indern heisst „rechts“ auch südlich. In der Mythologie scheint Çrâvastî also genau auf der Breite und Länge zu liegen, wo die Sonne zwischen Sommer und Regenzeit sich befindet. Schade, dass nicht gesagt wird, wie lange Zeit der Buddha nötig hatte, um die Bahn von Osten nach Westen zu durchwandern.

Da er auf der einsamen Himmelsbahn keinen Genossen hatte, entliess er einen Schatten aus sich, der denselben Weg mit ihm zu wandeln schien; bald sass er, während sein Genosse vorwärts schritt, dann wieder schritt er selbst vorwärts, während sein Gefährte stille stand. In unbesonnenem Eifer erboten sich einige seiner Jünger, unter anderen Anâthapiṇḍika und Maudgalyâyana, auch Wunder zu verrichten, aber er wies ihr Anerbieten von der Hand, weil es allein dem Buddha zukommt, die Welt von der Finsternis zu erlösen.*) In den Zwischenpausen hielt er Ansprachen an die Menge, welche ihm in Liedern zujubelte.**)

Als er so seine Herrlichkeit zur Schau gestellt hatte, (146) wurde er sich bewusst, dass alle Buddha's, nachdem sie auf gleiche Weise die Himmelsbahn durchlaufen hatten, die Regenzeit in der Wohnung der Seligen feierten, um das Licht der Lehre ihrer Mutter zu bringen. Er that, was sie alle gethan hatten, und verschwand. Als das Volk ihn nicht mehr sah, war es ihm, als ob Sonne und Mond vom Himmel verschwunden wären.

Die Ereignisse, von denen wir oben berichtet haben, sind von so hohem Interesse dass es wohl der Mühe wert ist, davon eine andere Lesart***) zu geben.

Die sechs Irrlehrer berieten sich einst zu Râja-

*) Bei den heidnischen Indern heisst die Sonne: die geöffnete Pforte der Erlösung.

**) Dies ist gewiss eine Anspielung auf das Schreien am Sommerfest, gegen St. Johanni.

***) Die der nördlichen Buddhisten. Das von Burnouf *Introd.* p 162 fgg. übersetzte Stück ist von uns in Ermangelung des Originals aufgenommen, aber in sehr verkürzter Form.

gṛiha über die beste Weise, den Asketen Gautama, wie sie ihn nannten, zu schädigen; und sie kamen durch die Eingebung Mâra's, des Bösen, zum Entschluss, dass es angezeigt sei, mit dem Buddha in der Kundgebung übermenschlicher Macht zu wetteifern. Von diesem Entschlusse setzten sie König Bimbisâra in Kenntnis, der, entrüstet über ihre Vermessenheit, ihnen voraussagte, dass sie im Kampfe gegen die aussergewöhnliche Macht des Herrn untergehn würden. Als sie bei Bimbisâra kein Gehör fanden, beschlossen die Irrlehrer, zu König Prasenajit von Koçala, zu Çrâvastî, zu gehen, der als unparteiisch*) bekannt war. Unterdessen ritt Bimbisâra nach dem Orte, wo der Meister sich aufhielt, um diesem seine Huldigung darzubringen und darauf wieder sich zu entfernen.

Darauf dachte der Herr darüber nach, wo die früheren vollendeten Buddha's ihre grössten Wunder gethan hätten, und die Götter beeilten sich, ihm mitzuteilen, dass dies stets zu Çrâvastî geschehen wäre. Hierauf machte der Herr sich auf und begab sich, umgeben von seinem Gefolge von Göttern und Menschen, nach Çrâvastî, wo er bald ankam und seinen Einzug in das Kloster Jetavana nahm.

(147) Die Irrlehrer, welche dem Tathâgata nachreisten, kamen auch zu dieser Stelle und baten sofort bei König Prasenajit um Erlaubnis, mit diesem Mönche Gautama in übermenschlichen**) Thaten wetteifern zu dürfen. Bevor er seine Zustimmung gab, ritt der König nach Jetavana, um den Herrn mit der Sache bekannt zu

---

*) Im Sanskrit wird unparteiisch durch *madhyastha* ausgedrückt, d. h. der in der Mitte stehende. Die Sage verlegt also Çrâvastî auf 90° Länge, wo die Sonne am längsten Tage steht. An demselben Tage hielt der Buddha seine Predigt über die Mittelstrasse; das gehört sich so, weil er in der Mitte der nördlichen Bahn ist. cf p 184 Note**.

**) Dieses Wort ist buchstäblich richtig; die Sonne ist kein Mensch, ebensowenig die Planeten.

machen. Dort angekommen bat er den Buddha dringend, zum Nutzen und Frommen der Geschöpfe seine Wunderkraft zu zeigen. Zweimal wurde die Bitte abgeschlagen, beim dritten Male*) wurde sie genehmigt. Man muss nämlich wissen, dass alle Buddha's nach einem unveränderlichen Gesetze zehn notwendige Handlungen verrichten müssen: Der Buddha geht nicht zum vollen Nirvâṇa ein, 1) bevor ein Anderer aus seinem Munde vernommen hat, dass er einst selbst einmal Buddha werden würde, 2) bevor er ein anderes Wesen in dem Vorhaben bestärkt hat, den Buddhapfad nicht zu verlassen, 3) ehe Alle bekehrt worden sind, die bekehrt werden sollen, 4) bevor drei Viertel seiner Lebenszeit vorbei sind**), 5) ehe er seine Pflichten (Dharma) übertragen hat, 6) ehe er zwei seiner Schüler als das Erstlingspaar angezeigt hat***), 7) ehe er aus dem Paradies in der Stadt Saṅkâçya zum Vorschein gekommen ist, 8) ehe er am See Anavatapta das Gewebe seiner früheren Handlungen seinen Anhängern enthüllt hat, 9) ehe er seinen Vater

*) „Aller guten Dinge sind drei" gilt bei den Indern ebensogut wie bei uns.

**) Deshalb geht jeder Buddha eigentlich in das absolute Nirvâṇa am 21. December ein; scheinbar widersprechend, denn er lebt noch ein Viertel seiner Existenz bis zum 21. März, wenn der neue Buddha geboren wird. Es ist nicht unmöglich, obschon nicht notwendig zur Erklärung der Sage, dass die älteste Form der Buddhasage aus seiner Zeit und einem Lande stammt, wo das neue Jahr mit dem 21. December (bei uns 1. Januar) begann.

***) Dies Erstlingspaar sind die zwei Açvin's der Inder: γ und β im Widder, Çâriputra und Maudgalyâyana der Buddhisten. Ob Pali Moggalâna mit Sanskrit Maudgalyâyana richtig wiedergegeben wird, ist zweifelhaft; aber so viel ist sicher, dass Skrt *kora*, dessen Mâgadhîform *kola* sein muss, und Skrt *mudgara*, dessen *r* in der Mâgadhî ebenfalls in *l* übergehn muss, genau dasselbe bedeuten. Erklärlich ist es also, dass M. auch Kolita (eigentlich Skrt *korita*) genannt wird.

und seine Mutter in den Wahrheiten befestigt hat, 10) ehe er das grosse Wunder zu Çrâvastî gewirkt hat.

(148) Auf Grund der letztgenannten Pflicht gelobte der Tathâgata dem Könige Prasenajit, über eine Woche seine alles übertreffende Wunderkraft zu entwickeln. Darauf bat der König, ein Gebäude für die Wunder aufrichten zu dürfen, und fragte, auf welcher Stelle. Auf die Eingebung der Götter hin gab der Buddha zur Antwort, dass das Gebäude zwischen Çrâvastî und Jetavana errichtet werden müsse.

Die Irrlehrer wurden von der Zusage des Tathâgata in Kenntnis gesetzt und sie bestrebten sich, die Zwischenzeit zu benutzen, um ihren Anhang zu verstärken.

König Prasenajit hatte einen Bruder, Kâla*) genannt, einen schönen Jüngling, der dem Herrn sehr ergeben war. Eines Tages warf eine von des Königs Frauen einen Kranz auf den Jüngling, während er vorüberging. Seine Feinde — und wer hat deren nicht — schwärzten den Jüngling arglistiger Weise bei Prasenajit an und sagten, dass er eine der Frauen aus dem Serail verführt habe. In blinder Wut liess der König seinem unschuldigen Bruder Hände und Füsse abhauen, zum grossen Kummer des Volkes, das um den verstümmelten Kâla stand und jammerte. In dem Augenblicke kam auch Pûraṇa Kâçyapa und die fünf anderen Irrlehrer hinzu, und die Freunde des jungen Mannes beschworen ihn, den Unglücklichen wieder herzustellen. Doch Pûraṇa Kâçyapa antwortete: „Er ist ein Anhänger des Asketen Gautama. Dem Gautama kommt es zu, Kâla wieder in seinen früheren Zustand zu versetzen.“ Der arme Kâla merkte,

---

*) Das Wort bedeutet „Zeit“ und „schwarz“. Dieser Kâla ist vermutlich derselbe, welcher auch sonst im Gefolge des Sonnengottes vorkommt und auch Mâṭhara heisst. Mâṭhara ist der Vater von Çâriputra’s Mutter.

dass Niemand ausser dem Tathâgata ihm würde helfen können, und hub folgendes Lied an:

„Wie kommt es, dass der Herr des Weltalls nicht den traurigen Zustand kennt, dem ich verfallen bin? Anbetungswürdig sei das Wesen, frei von Leidenschaft, das voll Mitleid ist für alle Geschöpfe.“*)

Seine Bitte wurde erhört: Der Tathâgata beauftragte Ânanda, mit einem (149) Spruche, den er ihm vorsagte, Kâla herzustellen. Dies geschah, und nicht allein, dass der Jüngling hergestellt wurde, sondern er erreichte auch sofort den dritten Grad der Heiligkeit, den eines Anâgâmin. Darauf wurde er Diener im Kloster, veränderte seinen Namen in Gaṇḍaka**) und weigerte sich, je zu Prasenajit zurückzukehren. Er wollte nur immer dem Herrn dienen.

Unterdessen war auf den Befehl des Königs zwischen der Stadt und Jetavana das Gebäude für die Wundervorstellungen errichtet. Es war eine viereckige Halle, jede Seite 100,000 Ellen lang, mit einem Thron für den Herrn in der Mitte. Die Anhänger der Irrlehrer hatten auch für jeden derselben einen Stand hergestellt.

An dem festgesetzten Tage war König Prasenajit auf dem für ihn bestimmten Platze und die fünf Irrlehrer versäumten auch nicht, mit der Schaar ihrer Anhänger zeitig zu erscheinen. Da der Tathâgata noch nicht erschienen war, fragten die sechs, jeder auf seinem Platze sitzend, den König Prasenajit: „Wo bleibt der Asket Gautama?“ „„Wartet nur einen Augenblick““, antwortete der Fürst, und sandte

*) Die Mythe von Kâla scheint das Buddhistische Gegenstück der Sage von dem Vedischen Çunaççepa zu sein, dessen Name dem griechischen Cynosura entspricht. Ob die Inder und Griechen denselben Stern darunter verstehn, ist noch nicht untersucht.

**) Gaṇḍa, wovon Gaṇḍaka ein Diminutiv ist, bedeutet u. a. einen bestimmten astronomischen Zeitpunkt, und auch den Stern Regulus.

einen Jüngling, Nord (Uttara) geheissen, ab, um den Herrn zu benachrichtigen, dass der Augenblick gekommen wäre. Nord führte den Befehl des Fürsten aus und als er den Tathâgata gesprochen hatte, kehrte er infolge von dessen Wunderkraft durch den Luftraum hin zu Prasenajit zurück. Da wandte sich der König zu den Irrlehrern mit den Worten: „Ihr seht, welches Wunder der Herr gewirkt hat; thut ihr eins eurerseits!“ Aber sie rührten sich nicht und antworteten: „„König! es ist hier eine so grosse Menge Volkes. Wie kannst du dabei wissen, ob wir das Wunder gewirkt haben, oder der Asket Gautama?““

Da vertiefte sich der Herr in Meditation, derart, dass man aus dem Schlüsselloch*) eine Flamme zum Vorschein kommen sah, welche sich über das für ihn bestimmte Gebäude ausbreitete und es in lichterlohe Glut (150) setzte. Die Irrlehrer machten den König aufmerksam auf die rote Glut und baten ihn, den Brand löschen zu lassen. Aber noch ehe das Wasser das Gebäude erreichte, erlosch der Brand von selbst, durch die Macht des Buddha und die der Götter. Wiederum forderte der König die Ketzerhäupter auf, ihrerseits ein Wunder zu thun, aber sie wichen aus, indem sie dieselbe Antwort gaben wie beim ersten Wunder.

Darauf liess der Tathâgata ein Licht scheinen, glänzend wie Gold, welches die ganze Welt mit herrlichem Glanze erfüllte. Auch jetzt hüteten sich die ketzerischen Lehrer wohl, der Anforderung Prasenajit's Gehör zu geben. Ebenso ging es, als Gaṇḍaka, der frühere Kâla, jetzt Klosterdiener, aus dem Lande der Hyperboräer zurückkam mit einem Steckreis einer gelblichen Blume und Ratnaka, ein anderer Diener, von dem Berge Gandhamâdana mit einem Steckreis

*) Der Himmelspforte natürlich.

einer roten Blume, und beide die Stecklinge hinter das für Buddha bestimmte Gebäude setzten.

Darauf setzte der Tathâgata seine beiden Füsse auf den Grund, und dabei traten dieselben Erscheinungen ein wie damals, als er den Sitz unter dem Baume der Erkenntnis einnahm. Infolge der Erderschütterung, von der das Wunder begleitet war, merkten 500 Weise, was zu Çrâvastî vorging, und machten sich sofort auf, nach besagter Stadt zu gehen. Mit des Buddha's Segen wandelten sie auf dem nur von einer Person passirbaren Pfad und sahen schon von ferne den Herrn mit seinen 32 Merkmalen. Gross war ihr Entzücken. Der Kinderlose kann sich nicht mehr über die Geburt eines Sprösslings freuen, der Arme nicht mehr über den Fund eines Schatzes, als die Geschöpfe, bei denen die früheren Buddha's die Wurzeln des Dharma gepflanzt haben, sich erfreuen beim ersten Anblick des Buddha. Die 500 Weisen baten darauf, in den Orden des Tathâgata aufgenommen zu werden. Nachdem ihnen dieses gewährt worden, verschwanden sie wieder.

Nun war der Augenblick gekommen, in dem der Herr sich nach dem für ihn bestimmten Bau begab und den ihm bereiteten Sitz einnahm. (151) Sofort gingen Strahlen aus seinem Leibe hervor, die das ganze Gebäude mit einem goldenen Schimmer überzogen. Es war in diesem Augenblicke, dass Sudatta*) Maudgalyâyana und andere eifrige Anhänger sich erboten, Wunder zu thun; aber der Meister wies ihr Anerbieten von der Hand, und that darauf selbst auf dringendes Ersuchen Prasenajit's glänzende Wunder, so glänzende, dass er zum Schlusse zu seinen Schülern sagen konnte:

„Der Glühwurm leuchtet, so lange die Sonne nicht scheint, aber sobald das grosse Licht sich er-

*) Sonst Anâthapiṇḍika genannt. Er heisst hier rauh (*lûha*), warum, wissen wir nicht.

hebt, erblasst das Insect vor den Sonnenstrahlen und leuchtet nicht mehr."

„Ebenso führten diese Irrlehrer das erste Wort, so lange der Tathâgata nicht sprach; aber nun der vollendete Buddha gesprochen, hat der ketzerische Lehrer nichts mehr zu sagen und schweigen seine Anhänger wie er."

Je glänzendere Wunder der Tathâgata that, um so mehr musste die Ohnmacht der Tîrthaka's sich einem Jeden enthüllen. Pûraṇa Kâçyapa beschloss einen letzten verzweifelten Versuch zu machen und durch die Verkündigung seiner ketzerischen Lehren den verlorenen Einfluss wieder zu gewinnen. Die Folgen waren ganz andere, als er berechnet hatte. Denn kaum hatte er seine Lehrsätze vorgetragen, so riefen sie Widerspruch bei den anderen Ketzerhäuptern hervor. Sie bekamen heftigen Streit mit einander, der sich so steigerte, dass Pûraṇa Kâçyapa*) das Feld räumte und in Verzweiflung sich mit einem mit Sand gefüllten Krug am Halse in einen Sumpf warf und ertrank.

(152) Dort im kalten Wasser sahen die fünf An-

*) Pûraṇa's Sprung in den Sumpf ist auch bei den südlichen Buddhisten bekannt, wie aus Bigandet I 216 hervorgeht. Als nämlich der Buddha im Frühlinge auf wunderbare Weise einen mit Blüten beladenen Mangostamm aus dem Boden hervorspriessen liess, band sich Pûraṇa in Verzweiflung einen Krug um den Hals, sprang in's Wasser und kam direct in die unterste Hölle. Die Mangoblüte kündigt den Lenz an; das Wunder kann also nicht zu Çrâvastî stattgefunden haben, denn dorthin kommt die Sonne erst im Sommer. Doch Bigandet gebraucht die Wendung: „das Land von Çrâvastî", und dazu kann man den ganzen nördlichen Lauf der Sonne rechnen. Der Krug scheint wohl die Amphora (Wassermann) des Tierkreises zu sein. In diesem Falle ist die Mythe ziemlich jung, nicht älter als 200 v. Chr. (Der Uebersetzer setzt die Entlehnung des griech. Zodiacus für wenigstens zwei Jahrhunderte später an, weil die Inder die χ η λ α ι nicht kennen, sondern dafür die Wage [jûka ζυγόν] haben.)

deren die Leiche Pûraṇa's.*) Sie holten sie heraus und entfernten sich.

Unterdessen zauberte der Herr ein Ebenbild seiner selbst hervor, an dem auch die 32 Merkmale sichtbar waren. Nun ist es eine unumstössliche Regel, dass alle Buddha's mit einem solchen Zauberbilde sprechen; deshalb that es der Tathâgata jetzt auch.

Nachdem er so durch Wunder die Herzen des Volkes günstig gestimmt hatte, hielt er eine Predigt über die vier Hauptwahrheiten, mit dem Erfolge, dass einige hunderttausende Wesen in einen der vier Grade der Heiligkeit eintraten.

Darauf verschwand der grosse Meister.

Während dreier Monate blieb er im Reiche der Seligen, obschon nicht ununterbrochen, weil er täglich seinen Rundgang thun musste, um seinen Unterhalt zu bekommen. Wegen dieser regelmässig wiederkehrenden Zeiten der Abwesenheit schuf er einen anderen Buddha, der als sein Stellvertreter seine Mutter in der Metaphysik unterrichten musste, während er selbst nach dem nördlichen Gebirge ging, die zarten Sprossen des Wunderbaumes ass und sein Antlitz im See Anavatapta**) wusch. Dorthin kam denn sein Schüler Çâriputra, um Befehle zu empfangen über das, was auf Erden geschehen sollte.

*) Später stand Pûraṇa wieder gesund und munter vom Tode auf, und bewies, dass er nichts gelernt und nichts vergessen habe. Bei Schiefner p 273 sind alle Sechs schon bei der gleich zu berichtenden zeitlichen Abwesenheit des Meisters wieder am Aufwiegeln.

**) D. h. Unbeschienen oder Unauftaubar. Er muss irgendwo im Schneegebirge liegen oder beim Nordpol, wo auch der Berg Meru zu suchen ist. Sonderbar und noch unaufgeklärt ist die Erscheinung, dass der Nord- und Südpol in der indischen Mythologie ihre Rolle teilweise gewechselt haben. So wird die vom Todesgott Yama beherrschte Unterwelt an den Südpol verlegt, obgleich ursprünglich der indische Pluto auch im Norden gewohnt

Sobald die bestimmte Zeit verstrichen war, stieg der Tathâgata auf drei (153) Treppen, welche der Künstler der Götter Viçvakarman gemacht hatte, herab zur Stadt Sâñkâçya*), wo ihn Çâriputra erwartete. Von hier zog er nach Çrâvastî und bezog das Kloster Jetavana.**)

---

25) Der Buddha von einer Nonne verleumdet.

Der grosse Aufgang, den die Lehre des zehnmächtigen Meisters bei seinem ersten Erwachen zum Lichte unter Göttern und Menschen nahm, und die Vorteile, welche der Clerus aus der Freigebigkeit der frommen Laien zog, erfüllte die Herzen der ketzerischen Lehrer mit Neid und Missgunst. Wie Glühwürmer***) beim Aufgange der Sonne, standen sie da

haben muss ebenso wie Kubera, der indische Plutus. Gleichwohl ist es klar, warum Râvaṇa, der Dämon des Winters, nach Ceilon versetzt wird; denn der Wintergott muss seinen Sitz dort aufgeschlagen haben, wohin die Sonne am 21. December kommt, d. h. an den südlichsten Punkt ihrer himmlischen Bahn. Nun war Ceilon der südlichste Punkt Indiens; der himmlische Südpunkt ist vertauscht mit dem geographischen Südpunkt.

*) Diese Stadt, sowie viele andere in der Legende, hat wirklich bestanden. Die Ursache, weshalb sie in der Mythologie vorkommt, liegt im Namen. Derselbe scheint, und das genügt, von *saṃkâça,* Erscheinung, abgeleitet zu sein.

**) Nach der Tibetanischen Lebensbeschreibung bei Schiefner p 273 stieg Buddha am 22. des mittlern Herbstmonats herab.

***) Man achte auf die Uebereinstimmung der nördlichen und südlichen Quellen, gerade in scheinbaren Kleinigkeiten. Oben hatten wir dasselbe Bild, um dieselbe Sache bildlich auszudrücken. Im Dhammapada 338 ist *khajjopanaka* ein Fehler für *khajjotanaka*, in der Bedeutung gleich Sanskrit *khadyota,* Glühwurm, aber etymologisch auch ein Licht des Firmaments; *khadyotana* ist die Sonne, aber hat auch ohne den mindesten Zweifel die weitere Bedeutung von Planet gehabt.

mitten auf der Bahn und murrten: „Ist der Asket Gautama ein Buddha, wir sind auch Buddha's"; und sie hielten unter einander Rat, wie sie ihm einen Makel anheften und ihn in den Augen des Volkes zu Falle bringen könnten. Einer unter ihnen gab den hinterlistigen Rat, dass man sich zur Erreichung des beabsichtigten Zieles der Reize einer jungen Nonne seiner Secte bedienen solle. Sie hiess Ciñcâ und war ausnehmend schön, als wäre sie eine himmlische Nymphe, aus deren Leibe Strahlen hervorgingen. Der Vorschlag wurde angenommen.

Als die junge Nonne darauf, im Klostergarten angekommen, ihre ehrerbietige Aufwartung machte, sprach Niemand der Tîrthaka's mit ihr. Mit Befremdung fragte sie: „Was habe ich verbrochen, ehrwürdige Väter, dass ihr nicht mit mir sprecht?" „„Schwester"", war die Antwort, „„kennst du den Asketen (154) Gautama, der uns so viel Abbruch thut und die von uns genossenen Vorteile und Huldigungen allmälig an sich zieht?"" „Ich kenne ihn nicht, ehrwürdige Väter, aber sagt mir, was ihr wollt, dass ich thun solle." „„Wenn du uns einen Gefallen thun willst, Schwester, so gieb dich dazu her, diesem Gautama einen Makel anzuheften, damit er seinen Vorteil und Anhang verliere."" „Gut, ehrwürdige Väter! lasst mich dafür sorgen und seid unbekümmert darum", sagte die schöne junge Nonne und ging weg. Mit echt weiblicher Schlauheit dachte sie sich folgenden Plan aus, den sie thatsächlich auszuführen begann.

Um die Stunde, da die Bürger von Çrâvastî nach der Predigt aus dem Kloster von Jetavana kamen und heimwärts gingen, wandelte sie mit duftenden Kränzen in der Hand und in ein glänzend rotes Gewand gekleidet des Weges nach besagtem Kloster, und als die Leute sie fragten, wohin sie ginge, gab sie zur Antwort: „Was geht es euch an, wohin ich gehe?" Indessen begab sie sich nicht

wirklich nach Jetavana, sondern nach dem dicht dabei gelegenen Kloster der Tîrthaka's. Da blieb sie nun über Nacht und am Morgen, um die Zeit, als die buddhistischen Laien aus der Stadt kamen, um ihre ehrerbietige Morgenaufwartung zu machen, ging sie dann diesen entgegen, gerade als ob sie die Nacht in Jetavana zugebracht hätte und nun von dort käme, um wieder in die Stadt zu gehen. Als man sie jetzt fragte, wo sie die Nacht geschlafen habe, antwortete sie: „Was geht es euch an, wo ich geschlafen habe?"

Nachdem sie diese Handlungsweise mehr als einen Monat fortgesetzt hatte, ging sie einen Schritt weiter und gab auf jede an sie gerichtete Frage, wo sie geschlafen habe, zur Antwort: „Ich habe die Nacht im Jetavanakloster zugebracht, in einem Schlafzimmer mit dem Asketen Gautama." So wusste sie bei den einfältigen Laien, die nicht wussten, was sie davon zu halten hätten, Argwohn wach zu rufen. Nach Verlauf von drei oder vier Monaten wickelte sie Tücher um ihren Bauch, um sich das Aussehen einer Schwangeren zu geben, und mit Hülfe dieses Mittels verstand sie es, bei den frommen Seelen den Glauben zu erwecken, als ob der Asket Gautama sie geschwängert habe.

(155) Gegen den neunten Monat band sie ein rundes Stück Holz vor den Bauch und nahm andere künstliche Mittel zu Hülfe, um sich das Aussehen einer Hochschwangeren zu geben. So ausgerüstet ging sie in der Abendstunde zur Kirche*), während der Tathâgata auf dem Predigtstuhl das Gesetz verkündete. Unverfroren stellte sie sich vor ihn hin und sagte:

*) Im Original *dhammasabhâ*, worunter in der kirchlichen Terminologie der Saal der geistlichen Zusammenkunft und die versammelte Menge verstanden wird; es ist aber eigentlich der Gerichtssaal; gemeint ist der Saal oder die Versammlung des Dharma, Yama, des Gottes der Gerechtigkeit und des Richters der Toten, des indischen Pluto.

„Dem Volke verkündigst du das Gesetz mit sanfter Stimme und honigsüssen Lippen, aber ich Unglückselige bin von dir geschwängert, so dass ich mich jetzt in hochschwangerem Zustande befinde. Und doch hast du nicht nach einem passenden Orte für meine Niederkunft dich umgesehen, noch für Butter, Oel und andere Bedürfnisse gesorgt. Und nicht genug, dass du selbst dich darum nicht bekümmert hast, du hast auch nicht einmal einem deiner diensteifrigen Schüler oder dem Könige von Koçala oder Anâthapiṇḍika oder der vornehmen Laienschwester Viçâkhâ aufgetragen, für das zu sorgen, dessen ich Arme bedürfen werde. Du geniessest wohl die Liebe, aber für deine Nachkommenschaft sorgst du nicht."

In dieser Weise schmähte sie vor der ganzen Versammlung den Tathâgata, als ob sie den reinen Mond mit Schmutz verunreinigen wolle. Der in seiner Predigt unterbrochene Tathâgata rief mit der Stimme eines brüllenden Löwen: „Ob, was du sagst, wahr oder unwahr ist, Schwester, weiss nur ich und du." „„Ja, das ist wohl wahr"", antwortete sie mit unerschütterlicher Unverschämtheit. In dem Augenblicke fühlte Indra, der Himmelskönig, dass der Thron, auf dem er sass, warm wurde, und wurde gewahr, dass die junge Nonne Ciñcâ den Meister verleumdete. Um der Sache ein Ende zu machen, erschien er von vier Engeln begleitet auf dem Schauplatz des Aergernisses. Die Engel, welche sich in junge Mäuschen verwandelt hatten, machten sich an die Arbeit und nagten flugs die Stricke, mit denen der hölzerne Klotz befestigt war, durch, so dass das Holz der Unverschämten, deren Betrug nun ans Licht kam, zu Füssen (156) fiel und die Zehen zerquetschte. Da schrieen die

---

In der Mythologie ist die Dharmasabhâ das Schattenreich, später nach dem Süden verlegt, aber in Wahrheit im Westen gelegen, wo die Inseln der Glückseligen und der Garten der Hesperiden liegen, wo die Sonne untergeht.

Menschen: „Die scheussliche Hexe hat den vollendet weisen Buddha verleumdet“, spuckten ihr aufs Haupt und jagten sie mit Knitteln und Stöcken aus dem Klostergarten heraus. Als die Uebelthäterin aus dem Gesichtskreise des Herrn war, spaltete sich die Erde, eine aus der untersten Hölle aufsteigende Flamme schlug aus dem geöffneten Abgrund heraus, und in die Flammen wie in ein rotes Tuch*) gehüllt, sank die schnöde Ciñcâ in die tiefste der Höllen hinab. Zu gleicher Zeit gingen die Irrlehrer ihrer Macht verlustig, während der zehnmächtige Meister die seine noch zunehmen sah.

Folgenden Tags wurde in der Kapelle vor dem Beginn der Predigt über nichts gesprochen, als über die harte, aber wohlverdiente Strafe, welche die Novize Ciñcâ sich zugezogen hatte, weil sie einen so tugendsamen und ehrwürdigen Mann wie den vollendet Weisen so schändlich verleumdet hatte. Als der Lehrer, der mittlerweile selbst in die Kapelle eingetreten war, auf seine Frage den Gegenstand ihres Gespräches erfuhr, sagte er: „Es ist nicht zum ersten Male, dass Ciñcâ mich fälschlich bezichtigt hat, auch in einem früheren Leben hat sie dasselbe versucht“, und daraus nahm er Veranlassung, ihnen eine Geschichte aus der Zeit, als er der Bodhisattva Mahâpadma war, zu erzählen.

---

26) Das alte Ehepaar. Zwietracht in der Gemeinde. Der Buddha zieht sich grollend zurück.

Im achten Jahre blieb der Herr während der Regenzeit im Gazellenpark von Bhesakalavana beim

---

*) Der Text hat kuladattiya, was überhaupt kein Wort ist; es muss kulaṭattiya gemeint sein, das, wie aus dem Sanskrit hervorgeht, gleichzeitig: „wie roter Arsenik gefärbt“ und „für eine unkeusche Frau bestimmt“ bedeutet.

Delphinberg*) im Lande der Bharga's. (157) Nach dem Schluss der grossen Ferien zog er wieder nach seiner Gewohnheit predigend durch das Land.

Zu den Neubekehrten gehörte auch ein altes Ehepaar, Nakula's Vater und Mutter, aus der Brahmanenkaste. Beide hatten in früheren Existenzen in einem nahen Grade der Blutsverwandtschaft zum Bodhisattva gestanden, und die Erinnerung an dieses Verhältnis wurde bei ihnen sofort lebendig, als sie den Buddha wiedersahen. Der Meister vergalt ihnen alles Gute, das sie ihm früher gethan, dadurch dass er ihnen den Dharma verkündigte und sie auf den Pfad des Heils führte. Den folgenden Tag, als die beiden Alten die Ehre hatten, den Herrn bei sich zu Gaste zu sehen, richteten sie in aller Bescheidenheit folgende Bitte an ihn: „Herr! wir sind schon in so manchen Existenzen ein glückliches Ehepaar gewesen; nie hat Zank und Streit unser häusliches Glück gestört. Wir bitten dich, dass wir wiedergeboren in derselben Liebe vereinigt werden mögen." Der Herr bewilligte ihre Bitte und erklärte sie für gesegnet unter den Kindern der Menschen.**)

Auf die Einladung dreier frommer Bürgersleute aus Kauçâmbî, welche den Tathâgata zu Vaiçâlî getroffen hatten, besuchte er erstere Stadt und zog in

---

*) Der Delphin *çiçumâra*, *çiṃçumâra*, ist der Name eines Sternbildes, worin sich die Sonne zu einer bestimmten Zeit des Jahres befindet. Im Ṛigveda wird der Delphin nach dem Stier genannt, woraus man wohl schliessen darf, dass er 180° davon entfernt stand. Dies stimmt aber nicht mit dem Abstand des Delphins vom Stiere der Griechen, so dass der Ort und also auch die Bedeutung dieser indischen Sternbilder noch unsicher ist.

**) Diese liebliche Sage scheint das indische Gegenstück zu der griechischen Mythe von Philemon und Baucis zu sein. Wir haben diese Erzählung aus Bigandet entlehnt.

den Ghoshita Hof*) ein, wo er mit 500 Schülern die neunte Regenzeit zubrachte.

Zu Kauçâmbî ging es mit der Ausbreitung der Lehre nicht sehr schnell.**) Verdriesslich über die Schliche der ketzerischen Lehrer versuchte Ânanda den Herrn zu überreden, anderswohin zu ziehen, aber vergebens. Noch betrübender als die heimliche und öffentliche Feindschaft der Irrlehrer war die Zwietracht, welche unter den Gliedern der Gemeinde selbst ausbrach. Folgendes war die Veranlassung.

(158) Einer der Mönche hatte sich einer Uebertretung schuldig gemacht und wollte, von einigen seiner Brüder dabei unterstützt, sein Unrecht nicht bekennen. Diejenigen, welche ihn für schuldig hielten, verlangten von ihm, dass er sein Unrecht bekennen sollte, und da er sich dessen weigerte, thaten sie ihn in den Bann. Nun war der Bruder, den die eine Partei ausgestossen hatte, ein gelehrter, tüchtiger, sittlicher, unbescholtener Mann. Es kostete ihm daher keine Mühe, sich der moralischen Unterstützung bei denjenigen seiner Brüder zu versichern, welche seine Sinnesweise teilten. Ja selbst bei andersgläubigen Mönchen von Kauçâmbî fand er die gewünschte Unterstützung. Alle, welche seine Partei ergriffen hatten, begaben sich nun zu den Andern, die ihn in den Bann gethan hatten, und erklärten den Mann für unschuldig und demzufolge den Bann für unrechtmässig und nichtig. Hierdurch liess sich aber die

---

*) Bei den nördlichen Buddhisten Ghoshavata-Hof. Beides kann man übersetzen mit „Donnerhof". Vielleicht also das Sternbild *Svâti*, windreich, wo die Sonne um 500 v. Chr. gegen den letzten August stand, und wenn die Mythe älter ist, noch früher in der Jahreszeit.

**) Nach der nördl. Ueberlieferung (bei Schiefner 269) bekehrt der Tathâgata den König von Kauçâmbî, Udayana, und tritt des Königs Sohn Râshṭrapâla in den geistlichen Stand.

Gegenpartei nicht überzeugen und der Streit nahm fortwährend an Heftigkeit zu.

Sobald der Meister von einem der Mönche von dem Vorfall in Kenntnis gesetzt worden war, rügte er mit geziemender Strenge erst die eine und dann die andere Partei wegen ihrer Uebereilung und ermahnte sie, von den unseligen Zänkereien abzustehen, damit kein Zwiespalt in der Gemeinde entstände. Alles vergebens: der Streit wurde immer heftiger; die beiden Parteien lebten ordentlich auf Kriegsfuss, höhnten und schimpften einander mit Worten und Geberden, so dass die Menschen daran Aergernis nahmen.

Als einmal der Herr auf's Neue seine ernstliche Ermahnung zur Eintracht wiederholte, hatte einer der Brüder selbst die Unverschämtheit, ihm zu entgegnen: „Herr und Meister des Gesetzes! lass dich doch nicht stören und überlass dich deinen Betrachtungen über das Gesetz, zu dessen Erkenntnis du gekommen bist! Wir werden mit unserm Schimpfen, Streiten und Zanken schon unsern eigenen Weg selbst finden.“ Noch bewahrte Buddha seinen gewohnten Gleichmut und versuchte die aufgeregte Schar durch eine lange erbauliche Geschichte zu beruhigen, aber auch dies ohne jeden Erfolg. Die Thoren stellten sich an wie Besessene, und als der Meister einsah, dass sie nicht zur Vernunft gebracht werden konnten, entfernte er sich.

(159) Als er am folgenden Tage seinen gewohnten Rundgang machte, um seine Mahlzeit zu erbetteln, fühlte er immer deutlicher, dass es besser ist, einsam zu wandeln, als mit Thoren zu verkehren. In das Kloster zurückgekehrt, recitirte er ein Lied, dessen Schluss ungefähr folgendermassen lautete: „Glücklich wer einen treuen und verständigen Freund besitzt, denn mit ihm verbunden wird er alle Hindernisse überwinden. Aber so er einen solchen Freund nicht finden kann, ist es besser, dass er wie ein

seines Reichs beraubter König einsam wandele, wie ein Elephant im wilden Wald. Ja, besser allein zu wandeln, denn in Gesellschaft eines Thoren. Lass den Weisen seinen einsamen Pfad ziehen, das Böse scheuend und ruhig sein, wie der Elephant im wilden Wald.“*) Darauf verliess der Herr Kauçâmbî und zog nach dem Dorfe Bâlakaloṇakâra, wo sein Schüler Bhṛigu sich aufhielt. Freundlich von Bhṛigu aufgenommen, blieb er dort eine kurze Weile, um seine Reise nach dem Gazellenparke von Prâcînavaṃça fortzusetzen, wo zur Zeit Anuruddha, Nandika**) und Kimbila sich befanden.

---

*) Aus diesem Liede spricht die weltliche Weisheit und die trotzige Gesinnung der heidnischen Inder. Es scheint schlecht mit dem unverwüstlichen Gleichmut und Frohsinn des Buddha zu stimmen; aber dennoch halten wir dafür, dass das Lied an rechter Stelle in der Mythe angebracht ist; denn so erhaben über dem irdischen Getreibe auch der Sonnengott strahlt, er kann auch zornig werden: der freundliche Mithra ist erzürnt über die Bösen und der Held Achilles zieht sich grollend aus dem Streite in sein Zelt zurück. Die streitenden Mönche sind die Wolken, die auch mit *paksha's*, d. h. Flügeln, Seiten, gedacht werden; *paksha* bedeutet auch Partei, daher die zwei Parteien der Mönche.

**) Die sechs oben p 151 erwähnten Çâkya's sind: Bhadrika, Anuruddha, Ânanda, Bhṛigu, Kimbila und Devadatta. Ebenso Milindapañhâ p 107. Deshalb muss Nandika = Ânanda = Nanda sein. Nun sind die sechs nichts anderes als die fünf Planeten mit dem Monde (Devadatta), in der Stellung, dass sie in Conjunction treten mit dem Herrn „the great sun, earth's universal Lord“, wie Wordsworth sich ausdrückt. Bhadrika ist vermutlich Mars, der auch *mañgala*, der heilvolle heisst; denn *bhadra* ist auch heilvoll. Bhṛigu ist wohlbekannt als Venus. Kimbila wird Saturn sein. Anuruddha oder Aniruddha und Ânanda scheinen je zuweilen verwechselt zu werden. Da letzterer hauptsächlich als Buddha's Satellit stets in dessen unmittelbarer Nähe auftritt, scheint er an erster Stelle Merkur zu sein, und bleibt für den ersten die Rolle des Jupiter übrig. Sonst heisst Aniruddha *mahân âtmâ*, d. h. der Verstand, die *buddhi*, und Bṛihaspati (Jupiter) kommt als Gott der Rede, der

Ihre Zuvorkommenheit (160) und ihre angenehme Eintracht waren ihm ein süsser Trost. Nachdem er sie im Glauben befestigt und gestärkt hatte, wanderte er weiter nach Pârileyaka. Und als er sich hier in einem Gebüsch niedersetzte und an die aufgeregten Auftritte in Kauçâmbî und die Streitsüchtigen zurückdachte, bemerkte er einen männlichen Elephanten, der für die ganze Herde Futter und Wasser herbeischleppte und zum Danke dafür von den anderen gedrückt und gestossen wurde. Siehe! so war es auch ihm selbst ergangen: auch seine Wohlthaten waren mit schnödem Undank und unerhörter Unverschämtheit belohnt worden. Und als ob der grosse Elephant seinen Leidensgefährten erkenne, nahte er sich ihm freundlich und versah ihn mit Speise und Trank.*)

Nachdem der Buddha dort in der Wildnis von Pârileyaka**) die zehnte Regenzeit zugebracht hatte,

---

Weisheit vor. Doch auch andere Rollen werden ihm zugeteilt. Beide, Ânanda und Aniruddha, haben auch Züge mit dem Mondgotte gemein; Merkur heisst auch in der That Mondsohn, d. h. mit dem Monde dem Wesen nach verwandt. Dieselbe Verwirrung besteht auch hinsichtlich des weiblichen Namens Târâ, die einmal als Gattin des Jupiter, dann als die des Mondgottes, dann wieder als die des Amoghasiddha vorkommt, dessen Name der Bedeutung nach mit Aniruddha zusammentrifft. Upâli, der Barbier, ist die personificirte Eclipse; Ṛigveda 10, 28 wird die Eclipse durch *kshura*, Messer, angedeutet, weil sie die Haare, d. h. die Strahlen abscheert. Auch heisst die Eclipse *muṇḍa*, die kahlgeschorene.

*) Wir haben schon oben gesehen, dass Elephant einer der indischen Metaphern für Wolke ist. Im Dhammapada p 106 macht unser Elephant auch ein warmes Bad für den Herrn zurecht, nachdem er durch Reiben von Holz vermittelst seines Rüssels Feuer gemacht hatte. Das Feuer ist das Blitzfeuer aus der Wolke.

**) Wenn man beweisen könnte, dass dies Wort, wie es auf den ersten Blick scheint, von *parileya* abgeleitet wäre „um, an's Ende des Löwen“, so dass *pârileyaka* wäre „unmittelbar nach der Zeit des Sternbildes des Löwen

zog er nach dem Jetavanakloster bei Çrâvastî.*) Mittlerweile waren die aufrührerischen Mönche von Kauçâmbî wieder zur Ruhe gekommen und zwar infolge der Haltung der gläubigen Laien, die über die dem Meister zugefügte Behandlung wütend waren und mit ihren Liebesgaben und Huldigungen an die Streitsüchtigen inne hielten. Notgedrungen beschlossen letztere zum Herrn nach Çrâvastî zu gehen und den Streit fallen zu lassen. An genanntem Orte angekommen, legten die zwei Parteien den Streit bei. Der schuldige Mönch bekannte sein Unrecht (161) und eine Busse wurde ihm bestimmt. Der Meister ordnete an, auf welche Weise und mit welchen Formalitäten der Bann aufgehoben und der Kirchenfriede besiegelt werden müsste und damit war die Eintracht der an das Gesetz Glaubenden hergestellt.**)

27) Gleichnis vom Säemann. Vorfall mit dem Brahmanen von Verañja. Weihe des Râhula. Besuch des Mahânâman. Strafe des Suprabuddha.

Während des ganzen elften Jahres behielt der Herr seinen Wohnsitz in Râjagṛiha, ausgenommen

fallend", dann wäre es um die Authenticität aller Stücke, in denen das Wort vorkommt, geschehen. Denn *leya* ist dem Griechischen entlehnt und die Entlehnung kann keinesfalls vor dem dritten Jahrhundert v. Chr. stattgefunden haben, wahrscheinlich Jahrhunderte später. Vor der Hand können wir noch keinen endgültigen Beweis liefern.

*) Wir sind hier Mahâvagga 10, 5 gefolgt. Dhammapada p 107 giebt einen ausgeschmückteren Bericht: der Tathâgata wird nämlich auf Ersuchen des Anâthapiṇḍika und der Viçâkhâ von Ânanda und 500 Jüngern abgeholt, um nach Çrâvastî herüberzukommen. Dieser könnte wohl der ältere sein.

**) Wir würden sagen: „Es war wieder schönes Wetter" im eigentlichen und übertragenen Sinne.

eine Reise, die er nach Dakshiṇâgiri*) unternahm. In dieser ländlichen Gegend, wo viele landbebauende Brahmanen wohnten, fand der Tathâgata ein grosses Gefallen daran, mit den auf dem Felde beschäftigten und ihren Beruf ausübenden Leuten Gespräche anzuknüpfen. Eines Tags feierte der Brahmane Bhâradvâja bei Gelegenheit der Ernte ein ländliches Fest. Der Tathâgata, der früh morgens mit dem Bettelnapf in der Hand seine Runde antrat, stand und besah sich die dichte Menge, aus der Einige, die ihn kannten, ihn ehrerbietig grüssten. Dies verdross Bhâradvâja und er sagte, einigermassen ärgerlich, zu dem Herrn: „Mönch! ich pflüge und säe, und dadurch verschaffe ich mir den nötigen Unterhalt. Ich meine, du würdest auch besser thun, zu säen und zu pflügen und dir so dein Brot zu verdienen.“ „„Nun““, antwortete der Buddha, „„auch ich pflüge und säe, und nachdem ich diese Aufgabe erfüllt habe, geniesse ich.““ Verwundert erwiderte der Brahmane: „Du giebst vor, ein Landmann zu sein, aber wo sind die Beweise? Wo sind deine Zugochsen, wo die Saat, wo der Pflug?“ Da sprach der Herr: „„Reine Gesinnung ist die Saat, die ich säe, und die guten Werke sind der Regen, der die Saat gedeihen lässt. Kenntnis und Weisheit sind die zwei Teile des Pfluges, das Gesetz ist der Pflugsterz und der Eifer der Zugochs. So pflügend reute ich das (162) Unkraut der falschen Begierden aus, und die Ernte ist das unvergängliche Nirvâṇa.““ Der Brahmane wurde von diesem Gleichnis so ergriffen, dass er sich zur seligmachenden Lehre bekehrte und das Glaubensbekenntnis ablegte.**)

---

*) Dies scheint man nämlich aus Mahâvagga 1, 53 in Verbindung mit 8, 12 erschliessen zu müssen.

**) Die verschiedenen Fassungen dieses Gleichnisses weichen von einander nicht unbedeutend ab, bei Hardy p 214, Bigandet I 238, Sutta Nipâta bei Rhys Davids *Buddhism.* p 134.

Im zwölften Jahre verweilte der Tathâgata einige Zeit zu Verañja, wohin er auf die Einladung eines gewissen Brahmanen gegangen war. Durch den Einfluss Mâra's, des Gottes der Finsternis, wurde der Brahmane wieder abtrünnig. Da entstand eine Hungersnot im Lande, so dass auch die Mönche hinsiechten. Der ehrwürdige Thera Maudgalyâyana der Grosse kam zu dem verzweifelten Entschlusse, im Lande der Hyperboräer*) seinen Unterhalt zu erbetteln, aber der Meister hielt ihn zurück, und von Stund an waren die Mönche nicht mehr um ihren Lebensunterhalt besorgt. Nach einem Aufenthalte von drei Monaten sah der Buddha, dass der abtrünnige Brahmane wieder in den Schoss der Gemeinde zurückzukehren suchte. Er befestigte ihn aufs neue im Glauben und nahm darauf seine Rundreise wieder auf, bis er wiederum Jetavana erreichte. In der folgenden Regenzeit verweilte er zu Câliya (?) und in der vierzehnten wieder zu Jetavana.**) Dort empfing Râhula, der bis dahin noch Novize gewesen war, die Priesterweihe. Noch in demselben Jahre reiste der Meister nach Kapilavastu, wo er die fünfzehnte stille Zeit im Banianhofe verbrachte.

Während er hier verweilte, besuchte ihn einmal sein Neffe Mahânâman, der König der Çâkya's und Bruder des Anuruddha.***) Begierig sich unterrichten zu lassen, legt er dem Tathâgata die folgenden

---

*) Maudgalyâyana konnte das auch leichter thun, als mancher Andere, weil er schon beträchtlich hoch im Norden stand. Die nördliche Breite von β der Zwillinge muss gegen 400 v. Chr. ungefähr 7° betragen haben.

**) Nach den nördlichen Buddhisten aber brachte er die zwölfte stille Zeit in dem Osthof bei Çrâvastî, die dreizehnte in Jetavana, die vierzehnte im Çimçapâ-Haine zu. Die Angabe von Câliya haben wir allein in Bigandet gefunden.

***) Mahânâman ist zugleich einer der Fünf, der Bhadravargîya's. Als Bruder von Anuruddha, welcher in der Schar von Bhadrika auftritt, muss er mit Anuruddha gleichartig sein.

vier Fragen vor: (163) 1) worin besteht die Erfüllung der Pflichten? 2) was versteht man unter frommer Disposition? 3) was ist die wahre Entsagung? 4) was ist die wahre Kenntnis? Der Herr antwortete: 1) die Erfüllung der Pflichten besteht in der Befolgung der fünf Gebote: du sollst nicht töten; du sollst nicht stehlen; du sollst nicht lügen; du sollst keine geistigen Getränke trinken; du sollst keine Wollust treiben; 2) die fromme Disposition ist die liebevolle Anhänglichkeit an alles, was den Buddha und das von ihm verkündete Gesetz betrifft; 3) die wahre Entsagung besteht in dem Aufgeben dessen, was man besitzt für wohlthätige Zwecke und im Spenden von Almosen an die Geistlichen; 4) die wahre Kenntnis besteht in der vollkommenen Bekanntschaft mit demjenigen, was dazu dienen kann, die Summe der guten Werke und der daraus hervorgehender Verdienste für dieses und das künftige Leben zu vermehren.

In scharfem Gegensatz zu der Folgsamkeit Mahânâman's stand das Betragen von Suprabuddha.*) Sein Herz war mit Groll gegen seinen Schwiegersohn erfüllt, weil seine Tochter Yaçodharâ von ihm verlassen worden war, und seit lange hatte er auf ein Mittel gesonnen, wie er den Buddha öffentlich beleidigen könne. Als er einst herausbekommen hatte, in welchem Stadtviertel der Tathâgata seine Nahrung sammeln werde, brachte er sich durch übermässigen Genuss eines starken Getränkes in einen trunkenen Zustand und richtete so seine Schritte nach dem Orte, wo sein Schwiegersohn sich befand. Mit grossem Lärm

---

*) Siehe oben p 46. Bei Hardy p 134 ist er der Vater der Mâyâ, also der Grossvater von Gautama; bei demselben (pp 152 und 339) ist er der Schwiegervater Buddha's. Beide Angaben sind aus Singhalesischen Quellen geschöpft und würden, wenn man sich die Mühe geben wollte, wohl zu vereinigen sein; aber natürlich nicht, wenn man sie für historisch hält.

setzte er sich mitten auf die Strasse und versperrte den Weg. Doch der Tathâgata bewahrte seine gewohnte Ruhe und sich zu Ânanda umwendend, sagte er: „Suprabuddha thut grosses Unrecht, darum wird er über eine Woche von der Erde verschlungen werden und zur Hölle fahren.“ Diese entsetzenerregende Weissagung machte auf das verstockte Gemüt des Suprabuddha keinen anderen Eindruck, als dass er lachte und sagte: „Ich werde mich wohl hüten, während einer Woche die oberen Stockwerke meiner Burg zu verlassen; dann kann die Erde mich nicht verschlingen.“ Und er traf (164) wirklich alle Vorsichtsmassregeln, welche sich doch schliesslich als vergeblich erwiesen. An dem bestimmten Tage kam er durch ein fatales Zusammentreffen von Umständen unten in die Burg: die Erde spaltete sich und der ungläubige Fürst versank in den gähnenden Abgrund bis zur tiefsten Hölle. Von diesem entsetzlichen Vorfall nahm der Meister Veranlassung, den Mahânâman zu erwecken, seine Zuversicht zu setzen in den Buddha, den Dharma und den Sañgha.

---

28) Bekehrung des menschenfressenden Riesen.

Von Kapilavastu kehrte der Herr nach Çrâvastî zurück, wo er einen Teil des sechszehnten Jahres verbrachte. In demselben Jahre besuchte er auch den Ort Âṭavî.*) Im Walde alldort war ein böser, menschenfressender Riese, dem die Bewohner der Stadt jeden Tag ein Kind zum Essen liefern mussten. Es war endlich so weit gekommen, dass alle Kinder von ihm aufgefressen waren und nur noch das Kind des Königs übrig war, aber auch dieses sollte am

*) Im Pali Âlavî. Der Name bedeutet eigentlich: im Wald gelegen.

folgenden Tage an die Reihe kommen. Der Buddha, der jeden Morgen sein allsehendes Auge durch den Weltraum schweifen liess, merkte die Traurigkeit, in die der König von Âṭavî und dessen Sohn versunken waren, und er erhob sich sofort, um ihnen seinen Beistand zu gewähren. Im dichten Walde angelangt, wo der Riese wohnte, wurde er anfangs rauh angefahren, aber die Freundlichkeit*) seines Antlitzes verfehlte nicht, das Herz des Riesen zu erweichen und milder zu stimmen. Aeusserlich liess der Riese noch nicht merken, was in seinem Innern vorging und sagte: „Ich habe verschiedenen Weisen Fragen zur Beantwortung aufgegeben, und als sie dazu nicht im Stande waren, habe ich ihre Leiber zerrissen und die zuckenden Gliedmaassen in den Strom geschleudert. Wohlan, Gautama! antworte mir auf (165) meine Fragen; wenn deine Weisheit nicht ausreicht, erwartet dich dasselbe Los wie deine Vorgänger. Wie kann Jemand sich dem Strome der Leidenschaften entziehen? Wie kann er über den Ocean der Existenzen in einen sicheren Hafen gelangen? wie sich von schlimmen Einflüssen befreien? wie sich von allen Begierden losmachen?“ Der Tathâgata antwortete: „„Man kann sich dem Strome der Leidenschaften entziehen, indem man glaubt und sich hält an die drei Kleinode: den Buddha, das Gesetz und die Kirche. Man kann über den Ocean der Existenzen in einen sicheren Hafen gelangen, indem man eifrig die Kenntnis der guten Werke und der dadurch erworbenen Verdienste

*) Das Wort für Freund im Sanskrit, *mitra*, ist gleichlautend mit *Mitra*, der Morgensonne. Die Züge des vedischen Mitra sind auf den freundlichen, Gerechtigkeit (dharma) liebenden Vishṇu, alias Buddha, übergegangen, während der vedische Varuṇa und Agni, die mit Mitra im Ṛigveda I, 115 die Trias ausmachen, dem Namen, nicht dem Wesen nach in Çiva und Brahma (bei den Buddhisten Çikhin, d. h. Feuer) aufgegangen sind.

erstrebt. Man befreit sich von schlimmen Einflüssen, indem man sich auf gute Werke verlegt. Man macht sich los von allen Begierden durch die Kenntnis der vier Wege, die zur Heiligung führen."" Der Riese wurde von der Antwort so ergriffen, dass er sich zu Buddha bekannte und den ersten Grad der Heiligkeit erhielt. Später erhob sich auf der Stelle, wo die wunderbare Bekehrung des Riesen stattfand, ein Kloster.*)

Eine andere Ueberlieferung**) erzählt die Geschichte von dem Menschenfresser etwas anders, und zwar wie folgt: Der König von Âṭavî war ein leidenschaftlicher Verehrer der Jagd. Während er einst eine Gazelle verfolgte, verlor er sich weit von seinem Gefolge und fiel, von Müdigkeit erschöpft, unter einem Banianbaum in Schlaf. Der Baum war der Aufenthalt eines bösen Geistes, eines Yaksha, welcher alle, die das Unglück hatten, sich dem Baume zu nähern, niederzumachen pflegte. Auch jetzt wollte der Dämon, Alavaka geheissen, den König nach seiner Gewohnheit töten. Doch dieser flehte um Gnade für sein Leben und versprach feierlich, jeden Tag einen Menschen zum Opfer zu bringen und eine Schüssel mit Reis zu besorgen. Das (166) Ungeheuer gab zu verstehen, dass es einem solchen, in der Not abgelegten Gelübde misstraue und voraussähe, dass der König, einmal wohl und munter in seine Stadt zurückgekehrt, vergessen werde, was er übernommen

*) Gewiss dasselbe, welches nach den nördlichen Buddhisten an den Grenzen von Koçala und Magadha gelegen war. Nach Bigandet I, 246 wurde es schon im sechszehnten Jahre bezogen. Dies wird wohl in Verbindung gebracht werden müssen mit des Buddha Aufenthalt zu Âṭavî im Heiligtum Aggâlava (Sanskrit: *Agrâṭava* d. h. im Anfange des Busches stehend), wovon im Cullavagga 6, 17 die Rede ist. Doch aus diesem Werke 20, 1 sowohl als aus Bigandet a. a. O. geht hervor, dass der Herr von dort nach Râjagriha zog.

**) Hardy p 261.

habe. Als der König aber feierlich versicherte, dass es ihm ernst wäre, und erklärte, dass es dem Dämon ja freistände, ihn aus dem Palaste zu holen, sobald er seinem Versprechen untreu würde, entliess das Ungeheuer ihn in Frieden. Der Fürst kam in seine Stadt zurück und entbot augenblicklich seine Minister, um ihnen mitzuteilen, was geschehen sei. Der getreue Staatsdiener gelobte sein Bestes zu thun, um dem Uebel so viel wie möglich abzuhelfen. Er begann, die zum Tode bestimmten Mörder daran zu wagen. Er versprach ihnen gänzliche Straflosigkeit, wenn sie bereit wären, eine Schüssel mit Reis nach dem Banianbaume zu bringen. Die Mörder ergriffen eifrig dieses Mittel, um, wie sie hofften, frei zu kommen; doch alle fanden bei dem Baume ihren Tod. Der gleiche Vorschlag wurde nun den gefangenen Dieben gemacht und von diesen angenommen. Auch sie mussten es mit dem Tode büssen. Als die Gefängnisse leer waren, wurden unschuldige Personen unter falschen Vorwänden verurteilt und zu demselben Versuche verdammt. Als auch dies nicht mehr anging, wurden die älteren Leute von Haus zu Haus eingezogen und als Schlachtopfer dem Ungeheuer überliefert. Infolge der Klagen, die hierüber bei den Einwohnern sich erhoben, ging der Minister dazu über, die Kinder zum Opfer zu bringen.

So vergingen zwölf Jahre. Alle Kinder waren weg, sei es tot oder mit ihren Eltern nach anderen Ländern geflüchtet, so dass nur des Königs Söhnchen übrig blieb. Und der Fürst beschloss, lieber sein eigen Kind preiszugeben, als sich selbst aufzuopfern.

Am frühen Morgen sah der Buddha mit seinem allsehenden Auge, dass der Knabe wegen seiner Verdienste in einer früheren Existenz für den dritten Grad der Heiligkeit, und der Riese für den niedrigsten reif sei. Um nun das drohende Unglück zu verhüten, begab er sich nach dem Aufenthalte des Ungeheuers,

der dreissig Meilen von Jetavana entfernt war. Auf die Frage des Thürwärters, Gardabha, wozu er so früh gekommen sei, antwortete er, er sei gekommen, um sich eine Zeit lang in der Wohnung des (167) bösen Geistes aufzuhalten. Der Thürwärter riet ihm eindringlich davon ab, weil sein Herr sehr grausam sei, und hielt es in jedem Falle für ratsam, erst nach dem Schneegebirge zu gehen, um seinem Herrn, der sich dort aufhielt, Bericht abzustatten.*) Der Mann that es und der Buddha setzte sich auf den Thron.

Unterdessen berichtete der treue Knecht das Vorgefallene seinem Herrn, der in heftigen Zorn geriet. Zufällig kamen gerade auch zwei andere Yaksha's, welche vor dem Buddha grosse Ehrfurcht hatten und nach einem vergeblichen Versuche, ihm in Jetavana ihre Aufwartung zu machen, ihn auf dem Throne hatten sitzen sehen, zu Alavaka und erzählten diesem, welch' eine Ehre ihm dadurch zu teil geworden sei, dass der Buddha in seiner Wohnung throne. „Wer ist der Buddha?“ murrte Alavaka. „„Ein unvergleichlich Mächtigerer als du selbst““, war die Antwort. Nun wurde der Dämon so wütend, dass er Flammen spie und einen so gewaltigen Schrei von sich gab, dass ganz Jambudvîpa davon zitterte.**) Er erregte einen heftigen Sturm aus allen Himmelsgegenden, um den Buddha von seinem Platze zu ver-

---

*) Hieraus geht hervor, dass der Herr der Meister der Yaksha's ist, Kubera, der Gott des Reichtums, der im Norden wohnt. In der vorigen Erzählung hatten wir es mit dem Riesen Winter zu thun. Der Ort, wo der Buddha einige Zeit verweilen will, muss ein unter Kubera stehendes Sternbild sein. Welches Bild, können wir nicht mit Sicherheit sagen; vermutlich Dhanishṭhâ, der Delphin, weil dieses Wort „sehr reich“ bedeutet und auch die Zeit des Jahres stimmt, sowie ungefähr der Ort, weil Dhanishṭhâ eine hohe nördliche Breite hat.

**) Winter, Schnee und Sturm sind in der Mythologie stets gepaart; selbst die Namen gehen in einander über.

drängen, und versuchte alles, was Mâra, der Geist der Finsternis, gethan hatte, aber mit wenig Erfolg. Nur ein Mittel nutzte: eine höfliche Bitte an den Buddha, den Sitz zu verlassen. Das Ungeheuer begriff, dass Gewalt nicht zum Ziele führen könne.

Trotzdem das Gemüt Alavaka's durch die Freundlichkeit des Tathâgata sanfter gestimmt wurde, folgte er auch jetzt seiner gewohnten Handlungsweise: den Weisen, die sich seiner Wohnung genaht, Fragen vorzulegen. Wenn sie nicht im Stande waren, Bescheid zu geben, dann tötete er sie. Er stellte an den Tathâgata auch dieselben Fragen. Dieser beantwortete sie (168) sonder Mühe. Infolge dessen bekehrte sich der Yaksha und erlangte den ersten Grad der Heiligkeit.*) Als nun die Leute aus Âṭavî kamen, um des Königs Söhnchen zu überliefern, reichte der Yaksha es dem Meister, welcher es segnete und den erfreuten Begleitern aushändigte.

In der Stadt war, wie man denken kann, grosser Jubel. Später, als der Königssohn aufgewachsen war, erzählte ihm sein Vater, dass er dem Buddha sein Leben zu danken hätte und also verpflichtet sei, dem Herrn anzuhängen. Der Prinz that dies auch und erreichte den dritten Grad der Heiligkeit.**)

---

29) Tod der Çrîmatî. Eifer eines Brahmanen. Der unglückliche Weber. Bekehrung des Jägers.

Die siebzehnte Regenzeit wurde wiederum im Bambushain bei Râjagṛiha verbracht. Um diese Zeit

---

*) Das Paliwort hierfür, *sotâpanna*, kann etymologisch aufgefasst werden: „In Fluss gebracht". Ob dies die richtige Etymologie ist oder nicht, thut nichts zur Sache.

**) D. h. den eines anâgâmin, der nicht wiederkehrt auf Erden. Unser Prinz wird wohl ein Fixstern oder ein Komet gewesen sein.

machte sich Jîvaka's Schwester Çrîmatî, eine Hetäre, welche sich durch ihre Talente und Reize auszeichnete, gegen den Clerus sehr verdient. Täglich kamen die Mönche zu ihrer Wohnung und kehrten mit milden Gaben beschenkt von dort zurück. Einer der Brüder hatte in einem unbewachten Augenblicke die Unvorsichtigkeit, sie anzusehen, und verliebte sich sterblich in sie.

Eines Tages begann die schöne Çrîmatî zu kränkeln, ohne aber in ihrer verschwenderischen Mildthätigkeit nachzulassen. Wie schwach sie auch war, und obschon im Négligé, wollte sie die Mönche durchaus bei sich in ihrer Kammer empfangen, um ihnen ihre Huldigung beweisen zu können. Zu diesen gehörte auch ihr unglücklicher Liebhaber. Er sah aufs Neue ihre Reize, die durch ihr einfaches, durchschimmerndes Morgengewand und das air languissant ihrer Erscheinung noch erhöht wurden. Er fühlte sich (169) durch den Pfeil des Liebesgottes tödlich ins Herz getroffen. Als er mit den Brüdern in das Kloster zurückgekehrt war, wies er alle Nahrung von sich und floh alle Gesellschaft.

Nicht lange darauf starb Çrîmatî. Der Meister, der den armen Mönch von seiner Schwäche zu heilen wünschte, ging vier Tage nach Çrîmatî's Tode mit seinen Jüngern zu dem Hause, wo sie gewohnt hatte und wo ihre Leiche noch lag, mit allen hässlichen Merkmalen der Auflösung. Da richtete der Buddha das Wort an König Bimbisâra, der auf Ersuchen des Meisters auch zugegen war: „Was für ein Gegenstand liegt da so steif vor uns ausgestreckt?“ „„Die Leiche der Çrîmatî““, antwortete der König. „Siehe“, fuhr der Meister fort, „als sie noch lebte, bezahlte man eine grosse Summe Geldes, um sie eine Nacht geniessen zu können. Würde irgend Jemand sie jetzt auch nur für die Hälfte jener Summe nehmen?“ „„Nein““, erwiederte der König, „„Niemand in meinem

Reiche wird für ihre sterblichen Reste die geringste Summe bezahlen, Niemand wird sie selbst eine geringe Strecke tragen, er sei denn durch die Not gezwungen.““ Da richtete sich der Herr an die Umstehenden und sprach: „Sehet hier die Reste der Çrîmatî, die einmal so berühmt war wegen ihrer Schönheit! Was ist aus ihrem schönen Aeusseren geworden, womit sie so Manchen verlockt und verstrickt hat? Alles in dieser Welt ist vergänglich, alles ist eitel.“ Beim Anhören dieser Homilie erlangten 82 tausend Personen die Kenntnis der vier Hauptwahrheiten, und wurde der verliebte Geistliche vollkommen von seiner Leidenschaft geheilt.*)

Nach dem Schlusse der stillen Zeit verliess der Herr den Bambushain, um seine Pilgerfahrt durch das Land wieder aufzunehmen, und kam so auch nach Âṭavî. Während er hier verweilte und dem Volke die Lehre verkündigte, ereignete es sich (170) einst, dass ein armer Brahmane, der gerne dem geistlichen Unterrichte beiwohnen wollte, merkte, dass eine seiner Kühe von der Herde abgeirrt war. Der gute Mann fühlte sich dadurch nicht wenig genirt, doch hoffte er das verirrte Tier wieder auffinden zu können, bevor die Predigt begänne. Trotz all' seines Eifers wurde es inzwischen beinahe Mittag, ehe die verlorene Kuh wiedergefunden war. Hungrig und todmüde, wie er war, eilte er nach der Stelle, wo die Gemeinde versammelt war. Glücklicherweise hatte der Tathâgata noch nicht begonnen, da er wegen seiner über-

*) So abstossend diese Erzählung ist, wenn man sie für historisch hält, so wenig wird man Anstoss nehmen, wenn man sie mythisch auffast. Die Hetäre, welche so verschwenderisch ihre Gaben austeilt, ist eine Muttergöttin und kommt als solche noch auf den Basreliefs von Barhut vor. Jîvaka und Çrîmatî sind mit Apollo und Diana, Çiva und Durgâ zu vergleichen.

sinnlichen Erkenntnis wusste, was in dem Geiste des Brahmanen vorging. Er hatte daher mit unstörbarer Ruhe und zum Verwundern der ganzen Gemeinde auf die Ankunft des Brahmanen gewartet. Kaum wurde er aber den Neuangekommenen gewahr, so winkte er ihn zu sich und befahl einigen seiner Jünger, dem Manne etwas zu essen zu geben, damit er erst seinen Hunger stille, ehe er seinen geistlichen Bedürfnissen genüge.

Nach der Predigt erlaubten sich einige der Schüler einige unpassende Bemerkungen über die Zuvorkommenheit des Meisters gegen Jemand, der nicht zu ihrer Secte gehörte, aber sie zogen sich dadurch eine wohlverdiente Zurechtweisung zu. „Ich kannte die vortreffliche Denkweise dieses Mannes“, sagte der Herr, „ich wusste, wie ihn hungerte nach der Gerechtigkeit, wie fest und lebendig er an mich glaubt, so dass er Hunger und Mühe nicht scheut, wenn er nur seinen Durst nach Gerechtigkeit löschen kann.“

Im achtzehnten Jahre hielt sich der Herr während der Regenzeit zu Câliya*) auf. In der Stadt wohnte ein Weber, der durch einen unglücklichen Zufall die Todesursache seiner braven Tochter wurde. Ratlos vor Kummer suchte der unglückliche Vater Trost zu den Füssen des Buddha, und nicht vergebens; denn von dem Hören der vier Wahrheiten wurde er (171) so ergriffen, dass er die Welt verliess und in die Gemeinde aufgenommen wurde.

Die neunzehnte stille Zeit verging, während der Herr im Bambushaine war. Von dort reiste er durch das Land von Magadha, um seine Lehre auszubreiten und zu verkünden. Als er eines schönen Tages

*) Die Tibetanische Lebensbeschreibung nennt als Aufenthaltsort im 18. und 19. Jahre Jetavana.

seinen Weg durch den Hain nahm, bemerkte er eine Gazelle, die in den Stricken eines Jägers gefangen war. Mitleidsvoll befreite er das Tier und setzte sich darauf unter einen Baum, um sich auszuruhen. Alsbald kam der Jäger zum Vorschein. Er war sehr enttäuscht, als er merkte, dass ihm seine Beute entrissen war, und da Niemand als der Herr in gelbem Mönchsgewande in der Nähe war, so schloss er, dass derselbe der Uebelthäter sein müsse. Aus Rache beschloss er den Mönch niederzuschiessen und spannte zu dem Zwecke seinen Bogen. Jedoch, was er auch that, er konnte den Pfeil nicht abschiessen, seine Hände waren wie erstarrt und seine Füsse wie am Boden festgenagelt. Der Herr war so in Gedanken vertieft, dass er gar nicht einmal merkte, was vorging. Mittlerweile wurden die Söhne des Jägers sehr ungeduldig wegen des ungewohnt langen Ausbleibens ihres Vaters. Voller Furcht, dass ihm ein Unglück begegnet wäre, zogen sie wohlbewaffnet aus, um ihn zu suchen. Zur Stelle gekommen, waren sie Zeugen des bejammernswürdigen Zustandes ihres Vaters, und in der Meinung, dass der Mönch unter dem Baume denselben durch irgend welche Zauberformeln verhext habe, griffen sie nach ihren Waffen, um den Uebelthäter zu töten. Aber ihre Hände verweigerten ihren Dienst und sie standen dort starr, unbeweglich und sprachlos, mit verwunderten Blicken. Da erwachte der Herr aus seinen Betrachtungen und sah nun erst den Jäger und seine Sippschaft in dem beschriebenen Zustande vor sich stehen.*) Aus Mitleiden versetzte er alle wieder in den gewöhnlichen Zustand und predigte ihnen den wahren Glauben.

---

*) Wenn der Jäger, dessen Geschichte in den Winter fällt, wie aus der Steifheit seiner Glieder hervorgeht, das Sternbild des Schützen ist, wird die Mythe spät entstanden sein, nach der Einführung des griechischen Tierkreises.

Alle fielen ihm zu Füssen, baten um Vergebung und wurden feurige Anhänger der Heilslehre.

---

(172) 30) **Feste Anstellung von Ânanda. Neue Schliche Mâra's. Bekehrung des Angulimâla. Mord der Sundarî. Begegnung mit einem Brahmanen. Anâthapiṇḍika's Tochter. Der Brahmane, aus dessen Nabel Licht strahlt. Die Geschichte steht still.**

Im zwanzigsten Jahre zog der Herr wiederum nach Çrâvastî und verbrachte die Regenzeit im Kloster von Jetavana. Bei seinem zunehmenden Alter fühlte er mehr als früher das Bedürfnis eines ständigen Wärters, und aus dem Grunde ernannte er Ânanda zu dieser Würde.*)

Mâra, der Geist der Finsternis, bewies in diesem Jahre noch einmal die Hartnäckigkeit, mit der er den Herrn verfolgte. Durch seine Eingebung wurde das Volk zurückgehalten, dem Bettelnden Nahrung zu reichen. Als der Herr die Strasse entlang ging, achtete Niemand auf ihn, noch gab Jemand ihm Al-

*) Ânanda war vom Tage seiner Bekehrung an stets in der Nähe des Meisters und es scheint also ungereimt, dass er jetzt erst zum ständigen Wärter ernannt wird. Die Sache ist aber nicht ungereimt: Merkur ist im Vergleich zu den übrigen Planeten der Sonne am nächsten. Aber sie ist nicht immer gleich nahe bei ihm. Weshalb gerade das zwanzigste Jahr gewählt ist, bleibt noch zu untersuchen. Vielleicht steht die Mythe in Verbindung mit der Thatsache, dass Merkur in den Sternbildern Mûla und den zwei Ashâḍhâ's in demjenigen Teile seiner Bahn stehen soll, welcher *yogântika*, engste Verbindung, heisst. Wenn man das Jahr mit Bharaṇî beginnt, ist die zweite Ashâḍhâ die zwanzigste Sonnenherberge.

mosen. Dem Mâra wuchs dabei der Mut und in beissendem Tone fragte er den Herrn, wie er sich jetzt bei dem nagenden Hunger befände. Aber der Herr antwortete, dass er, in Ohnmacht gefallen, darin ohne Nahrung zu geniessen ausharren könne.*)

In demselben Jahre fand auch die Bekehrung eines berüchtigten Räubers und Mörders, Namens Añgulimâla statt, der der Schrecken des ganzen Koçalalandes war. Nur der Buddha liess sich nicht einschüchtern und suchte ohne Furcht den Räuber in seiner Höhle auf. Wütend über ein so kühnes Unternehmen, drohte der rohe Wüstling dem ungebetenen Gaste mit dem Tode, doch der klare, freundliche Blick des Herrn verfehlte seine gewohnte (173) Wirkung nicht. Die harte Eiskruste um das Herz des Räubers schmolz und der sonst so gefühllose Mann begann mit Andacht den Lehren des Meisters zu lauschen, bekehrte sich und folgte dem Herrn als demütiger Schüler. In kurzer Zeit durchlief er die verschiedenen Grade der Heiligkeit und starb kurz darauf.

Als die Mönche sich eines Tages darüber unterhielten, welches Los dem früheren Mörder nach seinem Tode wohl zu teil werden möchte, und der Buddha erfahren, was der Gegenstand ihres Gespräches war, sprach er also: „Ihr Mönche! Añgulimâla, der kurz nach seiner Bekehrung zu seinem Ende gekommen ist, hat seine Erlösung*) erreicht; seine Bekehrung**)

---

*) Die Sonne braucht kein Stückchen zu essen, d. h. legt scheinbar kein Stück ihrer Bahn zurück, wie früher bemerkt wurde. Die Begegnung mit Mâra findet also zur Zeit des Wintersonnenstillstandes statt. Wir wissen, dass Gautama am Ende seiner Wanderung, d. h. am 21. December, auch früher ohnmächtig wurde.

**) D. h. hier Auflösung. Er ist geschmolzen wie Schnee vor der Sonne.

***) D. h. der Uebergang von einem Zustande in einen anderen, Metamorphose.

war eben so schnell als vollständig. Zuvor war er sehr grausam und gefühllos, weil er stets in schlechter Gesellschaft verkehrt hatte. Aber sobald er mein Wort gehört hatte und in die Gemeinde aufgenommen war, hing er mir mit ganzem Herzen an und wandelte den Weg der Erlösung. Er hat sich eifrig bemüht, seine früheren bösen Werke zu sühnen, und hat so den höchsten Punkt der Vollkommenheit schnell erreicht.“*)

Während des Aufenthaltes des Herrn zu Jetavana machten die Irrlehrer von neuem den Versuch, ihm einen Makel anzuhängen. Zu dem Zwecke brachten sie eine ihrer Anhängerinnen, eine gewisse Sundarî, dazu, das Gerücht auszustreuen, dass sie eine Nacht im Schlafgemach des Herrn zugebracht habe. Nachdem das verleumderische Gerücht überall ausgebreitet worden war, bestachen sie eine Bande Säufer, die Sundarî umzubringen. Die Schurken vollbrachten die
(174) Schandthat und warfen die Leiche in die Sträuche beim Kloster Jetavana. Die Irrlehrer waren die Ersten, ihrer Entrüstung über die geschehene Missethat Luft zu machen und setzten alles in Aufruhr und Bewegung, um die Leiche aufzusuchen. Da dieselbe in der Nähe des Klosters gefunden wurde, verlangten die Ketzer, dass eine strenge gerichtliche Untersuchung gegen den Buddha angestellt werden sollte. Glücklicher Weise wurde ihre Absicht durch die

---

*) Nach der Barmanischen Lebensbeschreibung bei Bigandet I 254. Die Erzählung bei Hardy p 249 weicht sehr ab. Obschon sie einige mythische Züge bewahrt hat, die in der kürzeren, oben mitgeteilten Recension fehlen, tritt doch die moralische Tendenz darin viel stärker in den Vordergrund, die Tendenz nämlich, zu zeigen, dass Jemand, der Mönch wird, ein neues Leben beginnt. Der Mönch ist der Welt abgestorben, hat keine Eltern oder Verwandte mehr, hat die Familienbande abgethan, und ist Mitglied einer neuen, geistlichen Gesellschaft geworden.

Unvorsichtigkeit der Mörder vereitelt, die in einer Schenke zusammengekommen und durch das Trinken erhitzt unter einander Streit bekamen und sich gegenseitig den Mord vorwarfen. Sofort wurden sie von der Polizei in Haft genommen und nach dem königlichen Gerichtshofe geführt. Von dem Könige gefragt, ob sie die Mörder der Sundarî wären, gestanden die Bösewichte ihre That frei und offen. Auch gaben sie an, wer sie zu der Greuelthat bestochen hatte. Darauf befahl der König, dass sowohl die Mörder als auch die Anstifter der That zum Tode geführt werden sollten. Ihre Strafe bestand darin, dass sie bis zum Zwerchfell in die Erde begraben und darauf mit einem Haufen Stroh bedeckt wurden, welches über ihnen in Brand gesteckt wurde, so dass sie elendiglich umkamen. Der Meister sagte bei dieser Gelegenheit, dass die falsche Beschuldigung, durch die er blossgestellt worden war, die gerechte Strafe für ein Vergehen sei, dessen er sich in einer früheren Existenz schuldig gemacht habe. Er hatte sich nämlich einmal dem Trunke ergeben und dann eine heilige Person beleidigt und beschimpft.*)

Auf einem seiner Züge bekehrte der Herr einen Brahmanen, der ihn fragte: „Weiser Meister! was hat der grosse Brahma gethan, um sich des grossen Glanzes, der ihn umstrahlt, und der unübertroffenen Seligkeit, die er geniesst, würdig zu machen?“ Der Herr antwortete: „„Der grosse Brahma hat während vieler Existenzen reichlich Almosen an die Dürftigen gegeben (175), Manchen aus der Not gerettet und den Unwissenden Unterricht erteilt. Solche tugend-

---

*) Die Säufer deuten auf das Wassersternbild Ashâḍhâ, einige Sterne des Schützen. Sundarî muss eine Bezeichnung eines gewissen Zeitpunktes oder Zeitraumes sein, vielleicht des Vollmondes um den 21. December.

hafte Handlungen haben ihm die unübertroffene Stellung gesichert, die er einnimmt.“ “ *)

Um diese Zeit verheiratete Anâthapiṇḍika seine Tochter an den Sohn eines alten Freundes im Angaland. Da der würdige Kaufmann befürchtete, dass seine Tochter in dem fremden Lande, mitten unter Ketzern, in ihrem Glauben an den Herrn wankend werden könnte, bemühte er sich, ihr ein zahlreiches Gefolge von Freundinnen mitzugeben. Als die Braut nach einer langen Reise in der Stadt ihres Bräutigams angekommen war, wurde sie von ihrem Schwiegervater aufgefordert, mit ihm und ihrer Schwiegermutter den Lehrern seiner Sekte einen Besuch und ihre Aufwartung zu machen. Nun gehörten die Lehrer zur Sekte der nackten Mönche, deren unanständige und unsittliche Erscheinung die junge Frau mit solch einem Abscheu erfüllte, dass sie sich weigerte, dieselben anzusehen, geschweige denn zu grüssen. Hierüber war ihr Schwiegervater anfangs sehr erzürnt, aber sie hielt sich standhaft und wusste in Gegenwart ihrer Schwiegermutter und anderer Frauen aus der Stadt die Vortrefflichkeiten des Herrn und seiner Jünger so lebhaft zu schildern, dass alle den Drang in sich fühlten, den Buddha zu sehen.

Der Herr, der in der Morgenstunde mit seinem allsehenden Auge alles überblickte, was in Jambudvîpa vorging, bemerkte sofort, wie es im fernen Lande stand. Sofort rief er 500 Schüler zusammen und flog mit ihnen durch die Luft nach dem Vorhofe

---

*) Man sieht, dass der Gott Brahma auf dieselbe Weise handelt wie der Buddha. Die scheinbar unvermutete Preisung von Brahma's Tugenden erklärt sich, wenn man bedenkt, dass auf das zweite Sternbild Ashâḍhâ der Stern Abhijit, der unter Brahma steht, folgt; es ist α Lyrae, die auch zuweilen, aber nicht ganz mit Recht, unter die Mondhäuser gerechnet wird.

des Schwiegervaters der jungen Frau. Alle, die zugegen waren, staunten mit Entzücken den Buddha an, der sich ihren Blicken zeigte. Er verkündigte ihnen (176) darauf das Gesetz, und die ganze Sippschaft zusammen mit vielen anderen Personen aus der Stadt wurden bekehrt. Nachdem er Anuruddha zurückgelassen hatte, um das Werk zu vollenden, kehrte der Meister eiligst nach Çrâvastî zurück.

Eine andere Ueberlieferung*) erzählt von Sumâgadhâ, der Tochter Anâthapiṇḍika's, Folgendes. Sie war an einen Bürger der 90 Meilen östlich von Çrâvastî gelegenen Stadt Pauṇḍravardhana verheiratet. Bei ihrer Schwiegermutter, die eine Anhängerin der nackten Mönche war, wusste sie es durchzusetzen, dass dieselbe ihr bewilligte, den Buddha zu einem Besuche einzuladen. In freudiger Stimmung bestieg nun Sumâgadhâ den Söller ihres Hauses und brachte dort, mit ihrem Gesicht nach Jetavana gewandt, ein Blumenopfer dar, während sie Wasser aus einer goldenen Kanne goss mit den Worten: „O Herr! gedenke meiner, der im Lande der Barbaren die drei Kleinode verborgen bleiben, und geruhe mit dem Clerus hier zu erscheinen." Das Opfer stieg in die Höhe und fiel zu den Füssen des Meisters nieder. Nun befahl er dem Ânanda, den zauberkundigen Schülern ihre Lose**) auszuteilen und den folgenden Morgen flogen sie alle durch die Luft nach der Stelle, wo Sumâgadhâ mit ihrem Manne und Schwiegereltern sass. „Ist das dein Meister, Sumâgadhâ?" Sie antwortete: „„Der dort im Wagen sitzt, Blitz und Regen sendend, ist Kauṇḍinya; der auf dem mit Blumen verzierten Berge thront, ist Kâçyapa der

*) In der Tibetanischen Lebensbeschreibung bei Schiefner p 283.

**) Diese Lose dienen zu verschiedenen Zwecken; zuweilen sind es Karten oder Marken, dann wieder Wünschelruten oder Zauberlose.

Grosse; der dort auf dem mit Löwen bespannten Wagen ist Çâriputra; der auf dem Elephanten reitet, ist Maudgalyâyana; der auf dem goldenen Lotus sitzt, ist Aniruddha; der dort auf dem von Garuḍa gezogenen Wagen ist Pûrṇa, Maitrâyaṇî's Sohn; der Wolkenreiter ist Açvajit; der sich gegen den Palmbaum lehnt, ist Upâli; der auf dem Palast von Lazursteinen ruht, ist Kâtyâyana; der auf dem mit Stieren bespannten Wagen ist Koshṭhila; der auf dem von einem Schwane gezogenen Wagen sitzt, ist Pilindavatsa; der im Haine wandelnde ist Çroṇakoṭiviṃça; der sich dort in der Gestalt (177) eines Cakravartin („Raddreher", „Discuswerfer" resp. „Weltbeherrscher") zeigt, ist Râhula."" *) Zum Schlusse erschien der Herr selbst, Licht um sich verbreitend und von Engeln umgeben. Das Haus verwandelte sich in Krystall**) und nachdem der Herr viele auf den Pfad des Gesetzes geführt hatte, kehrte er nach Çrâvastî zurück.***)

Um diese Zeit verbreitete sich im Lande der Ruf von einem gewissen Brahmanen, dessen Nabel Licht in der Form eines Mondes ausstrahlte. Die Ketzer, zu deren Anhang er gehörte, liessen ihn in allen Dörfern und Städten als einen lebenden Beweis ihrer eigenen Wundermacht sehen. Endlich wurde er von seinem Freunde auch in das Kloster von Jetavana eingeführt. Kaum war er vor dem Herrn erschienen, da erlosch das Licht seines Nabels. Aergerlich zog er dann wieder ab und siehe! sowie er die Schwelle überschritten hatte, wurde das Licht wieder sichtbar.

*) Diese Aufzählung von Helden bildet auch einen Bestandteil der alten Heldengedichte, z. B. der Ilias und des Bhârata.

**) Es funkelt im Sonnenschein.

***) Die Sonne geht nach der Mitte des Winters wieder nordwärts.

Dieselbe Erscheinung wiederholte sich dreimal, so dass der Brahmane nicht an der grösseren Macht des Buddha zweifeln konnte. Er glaubte diese Uebermacht irgend einer Zauberformel zuschreiben zu müssen, und bat deshalb den Meister, ihm die Formel mitzuteilen. Doch der Herr erklärte, dass er keine Zauberformel gebrauchte: „Ich besitze nur eine Kraft“, fuhr er fort, „welche ich am Fusse des Baumes der Erkenntnis (des Erwachens) während der sieben Wochen erworben habe, die ich dort zubrachte. Wisse, dass das Licht in dir, welches die Aufmerksamkeit der Menge auf sich gezogen hat, dir zu teil geworden ist zum Lohne für ein Geschenk eines mondförmigen Diadems, das du vormals dem Buddha angeboten hast. Dieser Lohn für dein gutes Werk ist aber vergänglich. Glänze darum nach meiner Lehre; die wird dir einen ewigen Lohn sichern.“ Der Brahmane war ergriffen und folgte dem Herrn.*)

(178) Nach der Erzählung der Thaten des Herrn im zwanzigsten Jahre steht die Geschichte eine geraume Zeit still; ungefähr 24 Jahre vergehen, ohne dass die südlichen Quellen eine chronologische Uebersicht von seinem Lebenslauf geben, bis im letzten Lebensjahre der Faden wieder aufgenommen wird.**)

*) Diese Sage wird wohl mit dem Umstande in Verbindung stehen, dass das Sternbild Ashâḍhâ als der Nabel des Jahres vorgestellt wird. Vermutlich ist das Licht des neuen Mondes und der zwei folgenden Tage nach dem kürzesten Tage. Das Jahr wird häufig mit Brahma gleichgestellt; daher der Brahmane in unserer Sage.

**) Wir haben gesehen, dass das zwanzigste Jahr um die Zeit fällt, wann Mâra vorübergehend einen Schimmer von Triumph gewinnt und der Herr keine Nahrung zu sich nimmt. Ferner zeigte sich, dass der Buddha das höchste Nirvâṇa erreicht, wenn er drei Viertel seiner Lebenszeit vollendet hat. Das heisst: seinen kürzesten Tag erlebt er am 21. December, aber darnach lebt er noch bis zum 21. März, wo ein neuer Buddha ihn ablöst. Da es 27 Sonnenherbergen giebt, hat der Buddha 20 (nämlich rund

Das verhindert nicht, dass manche Geschichten aufgezeichnet sich finden, welche in die stillen Jahre verlegt werden müssen, während von anderen Ereignissen die Zeit sich nicht einmal annähernd bestimmen lässt.

Die nördliche Ueberlieferung füllt die Lücke aus. Wir werden aus den weitschweifigen Berichten eine Wahl treffen und solche mitteilen, welche uns die bedeutendsten scheinen.

---

31) Devadatta und Ajâtaçatru.

Nachdem der Herr eine Weile in Anupya geblieben, reiste er nach Kauçâmbî*) und nahm seinen Einzug im Ghoshitahof. Dort begann sich das Herz Devadatta's**) dem Herrn zu entfremden, und der Gedanke stieg in ihm auf: „Wen werde ich mir zum Freunde machen, um Gewinn und Ansehen zu erlangen?“ Und sofort ging ihm folgende Idee durch den Sinn: „Prinz Ajâtaçatru ist jung und hat eine schöne Zukunft; ich will mir daher ihn zum Freunde machen.“ Sofort verliess er seine Schlafstätte, (179) nahm Napf und Kleider und richtete seine Schritte

---

3/4 von 27) durchlaufen. In den folgenden sieben hält er seine Ruhezeit. Der Grund, weshalb die wahre Vacanzzeit in die Regenzeit verschoben ist, wird wohl eine Folge davon sein, dass die Mythe von dem Norden in die Ebene von Hindostan herabgewandert ist.

*) Nach der Darstellung des Cullavagga finden die folgenden Ereignisse statt unmittelbar nachdem die Çâkya's, worunter auch Devadatta, nach Anupya gekommen sind; siehe oben p 152. Aus dem Folgenden wird sich ergeben, dass alle historische Perspective fehlt und dass Jahre zu Tagen zusammenschrumpfen. Beachtung verdient, dass der Tathâgata schon „hochbejahrt“ heisst.

**) Devadatta heisst auch das Muschelhorn Pâñcajanya, die Himmelsposaune, welche Indra, d. h. die hellere Luft, auf dem Rücken trägt, wie oben p 67 bemerkt worden ist.

nach Râjagṛiha. Nachdem er seine Gestalt abgelegt und die eines kleinen Knäbleins angenommen hatte, erschien er, mit einem Schlangengürtel angethan, auf dem Schosse Ajâtaçatru's.*) Als Devadatta sah, dass Angst, Entsetzen, Schrecken und Schauder den Prinzen ergriffen, sagte er zu ihm: „Bist du bange vor mir, Prinz?" „„Ja! wer bist du?"" „Ich bin Devadatta." „„Wenn du Meister Devadatta bist, so zeige dich in deiner eigenen Gestalt."" Da legte Devadatta die Gestalt eines kleinen Knaben ab und stand da mit Mantel, Napf und Kleid vor dem Königssohn. Dieser, von Devadatta's Zaubermacht bethört, machte ihm mit 500 Wagen abends und morgens seine Aufwartung und sorgte für Speisen im Ueberfluss. In Folge dessen verlor Devadatta aus Hochmut über den Vorzug und das Ansehen, das er genoss, seine Vernunft und fasste den Beschluss, selbst die Mönchsgemeinde zu leiten. Doch kaum war bei ihm diese Idee entstanden, so schwand auch seine Zaubermacht.

Dieser Vorfall wurde zur Kenntnis Maudgalyâyana's gebracht durch einen Engel, Kakudha Kolyaputra, weiland Wärter bei Maudgalyâyana, aber jetzt verstorben. Nach seinem Tode hatte er einen anderen, geistlichen Leib angenommen, dessen Eigentümlichkeit darin bestand, dass er aussah wie, beispielshalber, zwei oder drei Aecker des üppigen Magadha, in welchem Zustande er weder sich noch Anderen Böses that.**)

---

*) Im Dhammapada ausführlicher: mit vier Schlangen an Händen und Füssen, eine um den Hals, eine aufgerollt auf seinem Haupte, eine über seiner Schulter.

**) Kakudha kann nichts anderes als das Sternbild Bhadrapadâ (Pegasus) sein, weil es dicht bei den Açvin's, von denen einer Maudgalyâyana ist, steht. Das mit Wärter übersetzte Wort bedeutet etymologisch „dicht dabeistehender"; Kakudha heisst „weiland" der Wärter, weil er (Bhadrapadâ) eine der letzten Sonnenherbergen ist, während die Açvin's am Anfange standen. Er thut niemand Böses,

Nachdem Kakudha seine Mitteilung gemacht hatte, verschwand er wieder und Maudgalyâyana (180) brachte die Nachricht dem Herrn. „Bist du vollkommen überzeugt, dass der Engel Kakudha die Wahrheit gesprochen hat?" fragte der Meister. „„Ohne Zweifel"", war die Antwort. „Merke dir meine Worte, Maudgalyâyana! merke dir meine Worte: bald wird dieser Falsche*) sich selbst zu erkennen geben."

Nachdem der Herr eine Zeit lang zu Kauçâmbî verweilt hatte, zog er nach dem Bambushain bei Râjagṛiha. Alsbald kamen die Mönche, um ihm zu erzählen, welche Ehre der Prinz Ajâtaçatru dem Devadatta anthäte. „Seid nicht neidisch auf den Vorteil und das Ansehen, das Devadatta geniesst", sagte der Buddha, „so lange er auf diese Weise geehrt wird, hat er in der Folge Nachteil (oder Abnahme) zu erwarten, aber keine Zunahme in der reinen Tugend. Zu seinem eigenen Untergang überhebt sich Devadatta in solch einem Vorteile und Ansehen. Ebenso wie die Banane und der Bambus zu ihrem eigenen Untergange Frucht tragen, und die Mauleselin zu ihrem eigenen Verderben trächtig wird, so wird auch das stẹts zunehmende Ansehen Devadatta's ihn nur seinem Untergange näher bringen."

Einst sass der Herr inmitten einer höchst ansehnlichen Schar, das Gesetz verkündigend. Deva-

---

weil *bhadra* gut, gutgesinnt bedeutet. Ferner heisst Bhadrapadâ auch Proshṭhapada; *proshṭha* ist Stier und das wird versteckt angedeutet durch *kakudha*, d. h. der Buckel des Stieres; auch bezeichnet *kakuda* (dessen Paliform *kakudha* ist) „was sich auszeichnet, vortrefflich ist" und dies passt wieder auf *bhadra*. Endlich hat das Doppelsternbild Bhadrapadâ die Gestalt eines Viereckes, also von einem Acker, und ausserdem ist *pada* ein Grundstück. Zum Beweise, dass *magadha* ein verschleierter Ausdruck für *bhadra* ist, dient die Thatsache, dass Anâthapiṇḍika's Tochter sowohl Sumâgadhâ als auch Subhadrâ heisst.

*) Weil der Mond S c h e i n gestalten hat.

datta erhob sich von seinem Sitze, zog sein Oberkleid über die eine Schulter*), brachte seine Hände zum Zeichen der Ehrerbietung zusammen und sprach: „Herr! du bist schon alt und hochbejahrt. Ueberlass dich daher ruhig der behaglichen Betrachtung des von dir gefundenen Gesetzes und vertraue die Gemeinde meiner Hut an, dann werde ich für sie sorgen.“ Der Herr weigerte sich dreimal: „Ich werde nicht einmal dem Çâriputra und Maudgalyâyana die Gemeinde anvertrauen, wie viel weniger dir, der du nichtig und nichtswürdig**) bist.“ Und Devadatta, zornig (181) und ergrimmt, dass der Meister ihn in voller Versammlung herabgesetzt und Çâriputra und Maudgalyâyana in den Himmel erhoben, entfernte sich mit anständigem Grusse. Dies war Devadatta's erste Kränkung (oder Anschlag) gegen den Herrn.

Darauf richtete der Buddha das Wort an seine Anhänger: „Mönche! lasst die Gemeinde öffentlich in Râjagṛiha verkünden, dass der Charakter Devadatta's sich geändert habe, und das alles, was er thut und sagt, nicht dem Buddha, dem Gesetze und der Kirche zum Vorwurf gemacht werden darf, sondern ausschliesslich ihm selbst.“ Dem Çâriputra wurde

---

*) Als Zeichen des Anstandes beim Anreden.

**) Das Wort *khelâpaka*, als Mâgadhîform von Sanskrit *kheṭâtmaka* kann schleimig, d. h. nichtswürdig, und „den Charakter eines Planeten habend“ bedeuten. In der Nähe des Buddha ist der Mond notwendigerweise klein, aber er nimmt an Grösse und Glanz zu, je mehr er sich von der Conjunction entfernt. Das Dhammapada hat *khelâsika*, was schleimessend würde bedeuten können; vielleicht *khelâpika* zu lesen. Da *kheṭa* auch nach einigen eine Keule, nach anderen ein Schild, nach allen das Wappen Balarâma's, Narâyaṇa's Bruders, ist, und Balarâma, wie wir aus dem Mahâbhârata wissen, der Mond ist, kann man annehmen, dass der Ausdruck *khelâpaka* oder *khelâsika* mit der Balarâma-Mythe zusammenhängt. Auch bekommen wir hier also die Parallele: Buddha = Narâyaṇa, sein Bruder Devadatta = Balarâma.

aufgetragen, den Befehl zur Ausführung zu bringen. Zwar machte er einige Beschwerden, weil er selbst früher in der Hauptstadt den Devadatta als wunderthuend gerühmt hatte, doch der Meister sagte: „Früher konntest du das auch mit Recht thun, weil damals wahr war, was du sagtest; aber jetzt ist es anders geworden.“ Durch diese Worte überzeugt, begab sich der ehrwürdige Çâriputra mit der Zustimmung der Versammlung und von einer grossen Schar Geistlicher begleitet nach der Stadt und erliess die bewusste Verkündigung. Bei dieser Gelegenheit sagten die Ungläubigen, Schlechtgesinnten und Unverständigen unter den Städtern: „Die Mönche sind misgünstig wegen der Ehre und Achtung, welche Devadatta geniesst“. Doch die Gläubigen, Wohlgesinnten und Verständigen behaupteten: „Es wird wohl nicht unrecht sein, dass der Herr den Devadatta so in der Stadt bekannt machen lässt“.

Der Falsche suchte da den Prinzen Ajâtaçatru auf und sprach zu ihm in dieser Weise: „In früherer Zeit, Prinz, war das Menschenleben lang, aber gegenwärtig ist es kurz. Es hat daher allen Anschein, dass du als Kronprinz sterben wirst. Wohlan, töte deinen Vater und werde König! Ich werde den Herrn töten und Buddha werden.“ In der Ueberzeugung, dass Devadatta, der so ungemein weise war, es wohl am besten wissen würde, band sich der Prinz einen Dolch um die Hüfte und schlich scheu und schüchtern in den inneren Gemächern des Palastes umher. Seine auffällige Haltung entging nicht den (182) dienstthuenden Hofbeamten, die ihn fragten, was er zu thun vorhabe. „Meinen Vater töten“, war die Antwort. „„Wer hat dich dazu angestiftet?““ „Meister Devadatta.“ Da waren einige der Beamten der Meinung, dass sowohl der Prinz als auch Devadatta mitsamt den Mönchen getötet werden müssten; doch andere hielten dafür, dass die Mönche nicht

gestraft werden dürften, in Anbetracht sie ganz unschuldig wären, und dass nur der Prinz und sein Ratgeber den Tod verdienten. Wieder andere waren der Ansicht, dass man keinen von allen töten, sondern die Sache dem Könige melden müsse, um dann so zu handeln, wie er es anordnen würde.

Die Hofbeamten gingen nun mit dem Prinz zu König Bimbisâra und berichteten über den Vorfall sowie über die verschiedenen Ansichten, die unter ihnen herrschten. „Und was wird der Buddha, das Gesetz und die Gemeinde thun?“ fragte der Fürst. Man antwortete, dass der Herr schon im voraus in der Stadt hatte bekannt machen lassen, dass der Charakter des Devadatta sich geändert habe. Da setzte der König diejenigen Hofbeamten ab, welche der Ansicht gewesen, dass sowohl der Prinz und Devadatta, als auch die Mönche zu töten seien. Den anderen, welche nur die Mönche verschonen wollten, gab er ein niedrigeres Amt, während er die übrigen zu höheren Posten erhob. Darauf richtete Bimbisâra das Wort an seinen Sohn: „Warum willst du mich töten, Prinz?“ „„Weil ich nach der Herrschaft verlange, Majestät!““ war die Antwort. „Wenn das der Fall ist, dann beginne die Herrschaft jetzt sogleich“ — und mit diesen Worten übertrug Bimbisâra die königliche Würde an seinen Sohn.

Wiederum kam Devadatta zum Prinz Ajâtaçatru*) und sagte: „Erlass den Befehl, König, dass einige Leute den Asketen Gautama um's Leben bringen.“ Der diesbezügliche Befehl wurde gegeben und nun begab sich der Verräter zu einem derjenigen, denen

*) Das Wort für Prinz ist *kumâra*; dass dieser Ausdruck hier gebraucht wird von Jemand, der bereits König ist, ist unserer Ansicht nach mit Absicht geschehen. Kumâra ist nämlich auch der indische Kriegsgott, und Ajâtaçatru ist in Wirklichkeit Kumâra selbst, und mag also mit Recht noch weiter Ajâtaçatru Kumâra genannt werden.

die Ausführung des Mordes anvertraut war, und gab ihm folgenden Auftrag: „Geh, Verehrter, nach (183) dem und dem Orte, wo der Asket Gautama wandelt! nimm ihm das Leben und kehre dann auf dem Wege, den ich dir hier anweise, zurück." Nachdem er dem Manne den beabsichtigten Weg angewiesen hatte, liess er heimlich zwei Personen Posten fassen, die den Mörder bei dessen Rückkehr aus dem Wege schaffen sollten. Ferner traf er Massregeln, diese zwei durch vier andere umbringen zu lassen; um diese vier zu ermorden, stellte er acht auf, und um diese des Lebens zu berauben, weitere sechszehn Mann.

Unterdessen hatte sich der erste Mann mit Schwert und Schild bewaffnet und mit Bogen und Pfeilen versehen, um dem Buddha aufzulauern. Beim Anblick des Tathâgata aber fühlte er seinen Mut sinken und sein Leib erstarrte vor Schrecken. Der Herr, dem dies nicht entging, rief: „Komm her, Verehrter, fürchte dich nicht!" Sofort warf der Mann sein Mordgerät weg, trat auf den Herrn zu und fiel ihm demütig zu Füssen, indem er ausrief: „„Als ein Narr, als ein Thor hegte ich einen bösen Plan, da ich hierhin kam, um einen Mord zu begehen. O Herr! nimm an das Bekenntnis meiner Reue und die Versicherung, dass ich mich in Zukunft in Acht nehmen werde!"" Da der Tathâgata sah, dass der Mann aufrichtige Reue fühlte und gehörig seine Sünde bekannt hatte, nahm er sein Schuldbekenntnis an und unterwies ihn durch eine der Gelegenheit angemessene Rede über Wohlthätigkeit, Sittlichkeit, Aufopferung, das Sündige, Nichtige und Elende der sinnlichen Begierden und das Vortreffliche, das in der Weltentsagung liegt. Auch unterrichtete er ihn über die vier Wahrheiten: Leiden, Entstehung, Unterdrückung, der Weg dazu. In Folge von allem diesem gingen dem Manne die Augen auf für das Licht des Gesetzes und er begriff, dass alles, was entsteht, auch

einmal untergehen muss, so dass er mit freudiger Eingenommenheit und von ganzem Herzen Bekenntnis des Glaubens als Laie ablegte. Darauf ging er weg und zwar nach Buddha's Rat auf einem anderen Wege, als dem, welchen ihm Devadatta angewiesen hatte.

Die zwei Personen, welche sich aufgestellt hatten, um dem Ersten aufzulauern, gingen ungeduldig, als er zu lange ausblieb, auf dem Wege weiter und sahen den Tathâgata am Fusse eines Baumes sitzen. Sie traten höflich auf ihn zu (184) und hatten den Vorzug, durch eine angemessene Rede, die er ihnen hielt, so ergriffen zu werden, dass auch sie sich bekehrten und als Laien das Glaubensbekenntnis ablegten. Auch sie schlugen auf Rat des Herrn einen anderen Weg ein, als ihnen vorgeschrieben war. Dieselbe Geschichte wiederholte sich mit den vier, den acht, und endlich den sechszehn Personen.

Der erste Mann war zu Devadatta zurückgekehrt, um ihm zu erklären, dass er wegen der Wundermacht des Herrn seinen Vorsatz nicht habe ausführen können. „Nun gut", erwiederte ihm Devadatta, „dann werde ich selbst den Asketen Gautama um's Leben bringen." Da er wusste, dass der Tathâgata um jene Stunde im Schatten der Geierlei wandelte, stieg er auf den Berg und warf einen grossen Stein nach dem Gegenstande seines Hasses. Der Stein stiess gegen zwei einander zugebogene Bergspitzen und flog alsdann gegen den Fuss des Herrn, so dass das Blut herausfloss. Der Verwundete blickte aufwärts und rief: „Du hast eine grosse Sünde gethan, Falscher! dass du das Blut des Tathâgata vergossen hast". Dann richtete er das Wort an die Mönche und sprach: „Dies ist die erste sofort sträfliche*) Handlung, deren

---

*) Im Original *ânantarika*, was nach seiner Etymologie u. A. bedeutet: etwas, wobei kein Zwischenraum bleibt, wobei (zwei Dinge) dicht bei einander stehen. Es scheint

sich Devadatta schuldig gemacht hat, dass er das Blut des Tathâgata vergossen."

Kaum hatten die Mönche vernommen, dass Devadatta den Herrn verletzt hätte, so drängten sie sich um die Stelle, wo der Meister sich befand und begannen mit grossem Geschrei laut zu lesen, um ihn vor Unfall zu behüten.*) Beim Hören dieses Lärmes fragte der Tathâgata den Ânanda, was das zu bedeuten hätte, und als er in dieser Beziehung aufgeklärt war, benachrichtigte er die Mönche und sagte zu ihnen: „Es ist unmöglich, dass der Tathâgata durch Zuthun eines (185) anderen (oder durch eines Feindes Anschlag) seines Lebens beraubt werde; die Tathâgata's erlöschen von selbst, (nur zum Scheine: erreichen das vollständige Nirvâṇa). Gehet, Mönche! jeder nach seinem Platze, die Tathâgata's bedürfen keines Schutzes."

Um diese Zeit war zu Râjagṛiha ein Elephant, Nâlâgiri genannt, der bösartig war und Menschen tötete.**) Devadatta wusste mit schönen Versprechungen

---

eine partielle Sonnenfinsternis, bei der ein Viertel (*pâda* Fuss und Viertel) der Scheibe verdunkelt wird, gemeint zu sein. Nach der kirchlichen Auffassung ist *ân.* unsühnbar.

*) Dies ist eine Anspielung auf den abergläubigen Gebrauch, grossen Lärm zu machen und Beschwörungen herzusagen, wodurch man den Dämon, der Finsternisse bewirken soll, vertreiben will. Die Mythe von dem Fliessen des Blutes ist, wenn nicht daraus hervorgegangen, so doch in Verbindung zu bringen mit dem Factum, dass einer der gewöhnlichen Ausdrücke für Finsternis *uparâga* und für verfinstert *uparakta* (eigentlich gefärbt, rotgefärbt) ist; auch bedeutet *rakta* Blut.

*) Hardy *Manual* p 321 hat Mâlâgiri; doch das wird nur ein Druckfehler sein, denn auf der vorhergehenden Seite schreibt er Nâlâgiri. Bei demselben p 244 heisst der Elephant des Pradyota auch Nâlâgiri, aber nach anderen Quellen Bhadravatika, siehe oben p 167. Beide Namen kommen vielleicht auf dasselbe hinaus, denn von *nâlâ* oder nâlî, d. h. $^1/_2$ Stunde, kommt *nâlîmaṇḍala* (Stundenkreis) Aequinoctialkreis. *bhadra*, heilvoll, ist synonym mit *svasti*,

die Stallmeister zu überreden, das wilde Tier in dem Augenblicke loszulassen, wenn der Asket Gautama die Strasse passiren würde. Als nun der Herr morgens frühe, um sein Essen zu erbetteln, mit einer zahlreichen Schar die Strasse heraufkam, wurde Nâlâgiri losgelassen. Mit erhobenem Rüssel und wedelndem Schwanze lief das Tier auf den Tathâgata los, so dass den Mönchen vor Angst das Herze bebte, trotz der beruhigenden Versicherungen ihres Meisters, der keinen Augenblick seine unerschütterliche Ruhe verlor.*) Die Städter, welche von den oberen Stockwerken und Dächern ihrer Häuser das Schauspiel beobachteten, waren verschiedener Ansicht; die Ungläubigen, Schlechtgesinnten und Unverständigen sagten: „O wehe! der schöne grosse Mönch wird von dem Elephanten getötet werden"; doch die Gläubigen, Wohlgesinnten und Verständigen riefen: „O wehe! der eine Elephant

---

und *svastika*, Kreuzchen, bedeutet unter anderem auch den Aequinoctialpunkt. Der Elephant ist daher, wie es scheint, die tägliche Umdrehung des Aequinoctialpunktes oder Kreises. Diesen kann die Sonne nur an zwei bestimmten Tagen im ganzen Jahre verletzen. Jîvaka reitet auf einem Elephanten (siehe oben p 167), weil er der personificirte Verbindungspunkt des alten und neuen Jahres ist; auch auf den 21. Juni und 22. September fällt ein Verbindungspunkt.

*) Im Dhammapada p 144 wird gesagt, dass Ânanda sein eigenes Leben wagte, um das des Meisters zu retten, etwas ähnliches bei Hardy a. a. O. Letzterer berichtet auch, dass der Buddha eine Frau, die gerade auf dem Punkte stand, von einem Elephanten getötet zu werden, rettete. Die Erzählung scheint einigermassen apokryph zu sein, weil so etwas eine That wäre, und es ist eine unumstössliche Regel, dass die Buddha's nicht handeln dürfen. Denn Handlungen setzen Leidenschaften, Trieb voraus, und der vollendete Buddha ist, um mich eines indischen Ausdruckes zu bedienen, *kûṭastha*, über das Erdengetümmel erhaben. Er thut nichts, als sein Licht leuchten zu lassen und dem unveränderlichen Laufe aller Buddha's zu folgen, er, der Tathâgata. Die Zeit der Handlungen ist beendet mit der Bodhisattvaschaft.

wird mit dem anderen zusammen stossen.*) (186) Da begegnete der Herr dem Elephanten mit Freundlichkeit, worauf das Tier mit gesenktem Rüssel sich dem Tathâgata näherte. Derselbe redete es mit einem Verse an, was zur Folge hatte, dass der Nâlâgiri mit seinem Rüssel den Staub von des Herrn Füssen aufnahm, damit seinen Kopf bestreute und rückwärts wegging, soweit er den Herrn noch in den Augen behielt. Darauf ging er nach dem Stalle und stellte sich ruhig auf seinen gewohnten Platz.**)

Nach diesem Ereignis ging Devadatta zu Kokâlika, Kaṭamoraka-Tishyaka, Khaṇḍadevî's und Samudradatta's***) Sohn, und machte ihnen den Vorschlag, gemeinsam Zwietracht in die Gemeinde des „Asketen Gautama" zu streuen und einen Riss in dem Kreise herbeizuführen. Kokâlika deutete an, dass er nicht begriffe, wie man dies zustande bringen wollte, da Gautama doch so zauberkräftig sei. „Nun", erwiederte Devadatta, „wir werden zu ihm gehen und auf fünf Punkten in dieser Weise bestehen: Herr! bei verschiedenen Gelegenheiten hast du Mässigkeit, Zufriedenheit, Selbstbezähmung, Enthaltsamkeit, Frömmigkeit und unermüdeten Fleiss gepriesen. Diese Tugenden zu erwecken, würde es gut sein zu bestimmen, dass die Geistlichen lebenslang in der Wildnis leben müssen, und derjenige, welcher seinen Aufenthalt in einem Dorfe nimmt, ausgestossen wird; ferner, dass sie sich ihr ganzes Leben lang von erbettelter Kost nähren,

*) Weil der Aequator und die Ekliptik sich schneiden.

**) Bei Hardy a. a. O. bekehrt sich der Elephant, sagt die fünf Gebote auf und würde, wenn er kein Tier gewesen wäre, den ersten Grad der Heiligkeit erreicht haben.

***) Bei den nördlichen Buddhisten werden dieselben als fünf Çâkya's aufgeführt: Kokalika, Katamoraga, Tishya, Khaṇḍadravya und Sâgaradatta, welches Letztere dasselbe ist wie Samudradatta, weil *sâgara* und *samudra* dasselbe bedeuten, nämlich Ocean. Sie heissen Çâkya's, ebenso wie die Anhänger Devadatta's häufig Çâkyasöhne genannt werden.

und derjenige, welcher eine Einladung zu einer Mahlzeit annimmt, ausgestossen wird; dass sie sich ihr ganzes Leben in aufgelesene Lumpen kleiden müssen, bei Strafe der Ausstossung; dass sie ihr ganzes Leben ihr Nachtlager am Fusse eines Baumes nehmen müssen und bei gleicher Strafe wie oben nicht unter Dach schlafen dürfen; endlich dass sie bei gleicher Strafe weder Fleisch noch Fisch geniessen dürfen. Auf diese Punkte wird sich der Asket Gautama nicht einlassen, und dann werden wir das Volk damit ködern." Hierauf begab sich Devadatta mit seiner Schar zum Tathâgata und (187) trug sein fünfteiliges Gesuch vor. Wie er erwartete, wurde es mit einer Weigerung beantwortet. „Davon kann nichts geschehen", so liess sich der Herr aus; „jeder, der will, mag als Eremit in der Wildnis leben, und ebenso jeder, der es wünscht, in einem Dorfe; jeder mag nach freier Wahl von Almosen leben oder Einladungen zum Essen annehmen; jeder soll die Freiheit haben, sich in Lumpen oder Bürgerkleider*) zu kleiden. Wohl will ich die Erlaubnis geben, dass ein Mönch acht Monate**) lang am Fusse eines Baumes seine Nachtruhe halte. Fleisch und Fisch muss in dreifacher Hinsicht rein sein: dass man keine Sünde daran sieht, oder davon hört oder vermutet."***)

Erfreut über den guten Erfolg seiner List, erhob

---

*) Nach der kirchlichen Lehre sind dies Kleider, welche man von Laien zum Geschenke erhalten.

**) Also nicht während der Regenzeit, die man in einem Kloster zuzubringen hat.

***) Ob unsere Uebersetzung den Sinn richtig wiedergiebt, ist ungewiss. Der Text hat nur dies: „Fleisch und Fisch (ist) rein; ungesehen, ungehört, unvermutet (oder unbedacht)". (Man könnte auch so erklären: Fleisch und Fisch sind rein, d. h. es zu essen ist keine Sünde, wenn man nicht sieht, hört oder vermutet, dass die betreffende Speise Fleisch oder Fisch enthält. J.)

sich Devadatta von seinem Sitze und entfernte sich mit höflichem Grusse, um mit seiner Schar in die Stadt zu gehen und das Volk durch die fünf Artikel zu gewinnen. Alle unter den Städtern, die ungläubig, schlechtgesinnt und unverständig waren, sagten: „Die Çâkyasöhne (Anhänger von Devadatta) leben in Enthaltsamkeit und Entbehrungen; aber der Asket Gautama ist ein Prasser und sinnt nur auf Ueppigkeit.“ Dagegen waren die Gläubigen, Gutgesinnten und Verständigen aufgebracht über Devadatta's vermessenes Treiben. Als der Buddha von einigen Mönchen vernommen hatte, wie man über den Versuch zu einem Schisma dachte, fragte er Devadatta*): „Ist es wahr, Devadatta! dass du ein Schisma in der Gemeinde hervorrufen willst?“ Nach einer bejahenden Antwort fuhr der Herr fort: „Lass ab, Devadatta! von diesem Vorhaben! Derjenige, welcher die Eintracht der Gemeinde stört, wird ein Kalpa**) in der Hölle brennen; aber derjenige, welcher die gestörte Eintracht wieder herstellt, wird zum Lohne im Himmel eben so lange Zeit selig sein. Darum steh ab von deinem Vorhaben!“

(188) Nicht lange darauf ging Ânanda in früher Morgenstunde in die Stadt betteln. Devadatta wurde ihn gewahr und trat auf ihn zu, um ihm mitzuteilen, dass er noch an demselben Tage getrennt von dem Herrn und der Gemeinde den Festtag***) feiern und die kirchlichen Pflichten ausüben werde. Sofort nach seiner Rückkehr stattete Ânanda über diese Begegnung Bericht ab, woraus hervorging, dass Devadatta

---

*) Derselbe befindet sich also plötzlich wieder in der Nähe des Tathâgata.

**) D. h. eine kürzere oder längere Periode, die zwischen zwei Schöpfungen liegt.

***) Zwei Festtage im Monat fallen auf einen *parvan*, einen Knoten der Sonnen- und Mondbahn. (*parvan* sind gewöhnlich die Syzygien, nicht die Knoten. J.)

noch desselbigen Tages die Trennung innerhalb der Gemeinde herbeiführen wolle.*)

Am Festtage erhob sich Devadatta von seinem Sessel und zog mit seiner Schar, sowie mit 500 Vṛjisöhnen aus Vaiçâlî, welche als Neulinge und Unerfahrene von ihm auf seine Seite gezogen waren, nach Gayâçîrsha. Sobald der Herr hierüber durch Çâriputra und Maudgalyâyana Kenntnis erlangt hatte, sagte er: „Çâriputra! du wirst doch gewiss mit den jungen Mönchen Mitleiden haben? Mache dich also mit Maudgalyâyana auf, ehe sie ins Unglück mitgeschleppt worden sind!“ Die zwei Lieblingsschüler gehorchten dem Auftrage und richteten ihre Schritte nach Gayâçîrsha. In demselben Augenblicke begann ein nicht weit vom Meister stehender Mönch zu weinen, und auf die Frage, warum er so weinte, antwortete er: „Weil selbst die beiden Hauptschüler des Herrn zu Devadatta gehen und dessen Lehre annehmen“. Doch der Buddha beruhigte ihn, indem er sagte: „„Davon kann keine Rede sein, dass diese beiden die Lehre Devadatta's annehmen; im Gegenteil: sie sind weggegangen, um den Mönchen das bessere Licht zur Kenntnis zu bringen.““

Als Devadatta sich schon auf dem Berge niedergesetzt hatte, um seine Lehre zu verkünden, und in der Ferne Çâriputra und Maudgalyâyana kommen sah, rief er aus: „Mönche! seht wie vorzüglich meine Lehre ist, dass selbst die vornehmsten Schüler des Asketen Gautama zu mir kommen und meine Lehre annehmen.“ Zwar liess Kokâlika seine mahnende Stimme hören: „Vertraue den beiden nicht, werter Devadatta! sie haben Arges im (189) Sinn.“ Jedoch Devadatta wollte davon nichts hören, hiess die Gäste

*) Die Bosheit sollte ihre eigene Strafe mit sich führen; denn nur dadurch, dass Devadatta die Sonnenbahn kreuzte, konnte er sich seine Verfinsterung zuziehen, die dann auch bald erfolgte.

willkommen und wollte selbst die Hälfte seines Sessels dem Çâriputra einräumen, der sich aber für die Ehre bedankte und mit seinem Gefährten in gemessener Entfernung Platz nahm.

Nachdem Devadatta bis spät in die Nacht seine Zuhörer mit einer Lehrrede erbaut hatte, ersuchte er Çâriputra, ihn im Predigen abzulösen. „Die Versammlung“, sagte er, „ist noch wach und munter. lass das Licht der Wahrheit vor ihnen aufgehen. Doch ich fühle Schmerzen im Rücken, deshalb möchte ich ihn lang ausstrecken.“ Dieser Bitte gab Çâriputra sofort Gehör, und Devadatta wickelte sich in seinen Mantel, legte sich auf seine rechte Seite und fiel von Müdigkeit erschöpft bald in Schlaf.*) Da liessen Çâriputra und Maudgalyâyana mit wunderbarer Kraft in Worten und Thaten ihre mahnende Stimme hören, mit dem Erfolge, dass allen Mönchen die Augen für den Dharma aufgingen und bei allen die Ueberzeugung lebendig wurde, dass alles, was entsteht, auch einmal untergeht (eigentlich: unterdrückt wird).**) Hierauf rief Çâriputra den Mönchen zu: „Auf! lasst uns zum Herrn gehen; wer das Gesetz des Herrn liebt, folge mir!“ Und alle die 500 Mönche gingen nach dem Bambushaine. Nun merkte Kokâlika, dass er den Schlafenden wecken müsse:

*) Das Mondlicht wird matt; der Morgen, dessen Herolde die Açvin's bei dem Anfange des Jahres während einer bestimmten Periode waren, ist im Anzuge.

**) Um anzudeuten, allerdings in der gewohnten verblümten Weise, dass die Açvin's die Vorboten dei nahenden Sonne sind, folgt sogleich in der heiligen Schrift eine scheinbar unmotivirte Lobrede auf Çâriputra und über seine Tauglichkeit als Bote und über die Eigenschaften eines Boten; in der Sprache des Originals bedeutet *dûta* sowohl Bote als Vorbote. Die Andeutung der Morgenstunde, in der die Sterne durch das grössere Licht des Buddha unterdrückt werden, wie hier durch einen scheinbar philosophischen Ausdruck, ist zwar etwas profan, aber geistreich.

„Stehe auf, werter Devadatta! Çâriputra und Maudgalyâyana haben deine Mönche davongeführt. Habe ich's dir nicht gesagt, dass du ihnen nicht trauen dürftest, weil sie Arges im Sinne führten?" Und in demselben Augenblicke kam Devadatta das heisse Blut aus dem Munde.*)

(190) Unterdessen waren Çâriputra und Maudgalyâyana mit den 500 Jüngern bei dem Tathâgata angekommen, um ihm über das Vorgefallene Bericht abzustatten. Der Herr benutzte die Gelegenheit, um folgende Fabel zu erzählen:

„In früherer Zeit, Mönche! war in einem Haine ein grosser Teich, zu dem die Elephanten zu kommen pflegten, um sich zu ergötzen. Mit ihren Rüsseln rissen sie die Lotusstengel aus dem Grunde und frassen sie, nachdem sie dieselben gewaschen und von dem Schmutze gut gereinigt hatten. Das that ihnen gut und sie spürten nicht die geringste unangenehme Folge davon. Aber nun gab es auch junge Elephanten, welche die älteren nachahmen wollten und auch mit dem Rüssel die Lotusstengel ausrissen und sie assen, aber ohne sie gut gewaschen und von Schmutz gereinigt zu haben; infolge dessen starben sie oder wurden todkrank. So wird auch Devadatta, der mich nachahmen will, elendiglich umkommen."**)

Darauf liess der Meister eine Auseinandersetzung folgen über die Eigenschaften, welche ein guter Bote besitzen muss, stellte Çâriputra als Vorbild hin und

*) D. h. der Mond wird verdunkelt. Dass das schwache Licht, welches der Mond bei einer totalen Finsternis behält, deutlich rot gefärbt ist, braucht nicht gesagt zu werden. Dieselbe verblümte Redeweise kommt auch hinsichtlich des oben genannten Irrlehrers Sañjaya vor. Ja schon aus dem Umstande, dass Sañjaya den Unsterblichkeitstrank Amṛita d. h. Soma besitzen soll, geht hervor, dass er der Mond ist.

**) Das Unglück war in dem Augenblicke schon geschehen.

verbreitete sich zum Schlusse über das verdammenswürdige Betragen von Devadatta, welcher sich dadurch eine Höllenstrafe von einem Kalpa zugezogen. Sowohl durch seinen Gewinn als durch seinen Verlust, sowohl durch seinen Glanz als durch das Gegenteil, sowohl durch sein Ansehen als durch das Gegenteil, durch seine böse Gesinnung und durch seine Freundschaft mit Bösen hatte Devadatta die Strafe verdient.*)

Eine Ueberlieferung**) sagt, dass Devadatta, nachdem er in jener Nacht erwacht war, so von dem Ereignis niedergeschlagen war, dass er neun Monate krank blieb und dann den Beschluss fasste, zum Tathâgata zu gehen, um (191) ihn um Verzeihung zu bitten. Wegen seines schwachen Gesundheitszustandes wurde er von seinen Schülern in einer Sänfte nach Jetavana gebracht, wo der Buddha sich damals befand. Von dem Kommen des Kranken in Kenntnis gesetzt, erklärte der Herr, dass Devadatta ihn nicht sehen werde. „Seine Sünden sind so gross, dass zehn, hundert, ja selbst tausend Buddha's nicht im Stande sein würden ihm zu helfen.“ Devadatta's Verlangen, den Herrn zu sehen, war so stark, dass er von der Sänfte sprang; doch noch ehe er den Fuss auf den Boden gesetzt hatte, schlugen Flammen aus der tiefsten Hölle hervor, umhüllten seinen Leib, erst seine Füsse, dann die Mitte, endlich die

---

*) Die Verdunkelung des Mondes am Neumondstage ist eine Folge davon, dass er erst gewinnt, wächst und an Licht zunimmt, und darauf nach dem Vollmonde abnimmt. Die Verfinsterung bei einer Eklipse hat er dem zu verdanken, dass er erst in Abstand von der Sonnenbahn zunimmt, sich später wieder nähert und sie durchschneidet d. h. nach buddhistisch-mythologischer Phraseologie: Trennung in der Vereinigung hervorbringt, den Kreis durchschneidet. Der böse Freund ist eine ungünstige Stelle auf dem Kreise.

**) Hardy *Manual* p 328.

Schultern.*) In Todesangst rief er um Hülfe und sagte ein Loblied zu Ehren des Buddha her, wodurch er sich den Beistand der drei Kleinode erwirkte. Dies wird ihm später zu statten kommen, obschon er zunächst zur Hölle fuhr und einen 1600**) Meilen grossen, glühenden Leib erhielt.

Als Devadatta seiner schrecklichen Strafe verfiel, war Ajâtaçatru König von Magadha. Auf Anstiften Devadatta's hatte er seinen alten Vater Bimbisâra, obwohl ihm dieser schon die Herrschaft abgetreten, durch Hunger töten wollen.***) Alle Nahrung wurde dem alten König entzogen und Niemand zu ihm gelassen ausser seiner Gemahlin Vaidehî, Ajâtaçatru's Mutter. Die treue Gattin brachte ihrem Gemahl, immer, wenn sie ihn besuchte, Reis als Nahrung. Als dies bald ans Licht kam, wurde der Königin verboten, damit fortzufahren. Sie wusste aber etwas Nahrung in ihrem Haarputz zu verbergen und brachte sie auf diese Weise dem unglücklichen Greise. Auch dies wurde entdeckt. Nun nahm sie andere Listen zu Hülfe, um ihrem Manne das Leben zu verlängern. Unter anderem liess sie ihren Leib mit Fettstoffen einschmieren, so dass der König mit seiner Zunge von ihrer Haut Nahrung bekam. Doch alle ihre Listen (192) wurden entdeckt, so dass ihr endlich der Zutritt in das Gefängnis untersagt wurde.

Obgleich Bimbisâra endlich absolut gar keine Nahrung mehr erhielt, blieb er doch am Leben, und als sein Sohn fragte, wie das möglich wäre, wurde

*) Gemeint ist also eine totale Mondfinsternis, aber ein Teil der Mythe passt auf die Verdunkelung beim Neumond, so dass also zwei Mythen verflochten sind.

**) Nullen werden in der Mythologie nicht gezählt; der Mond hat 16 kalâ's.

***) Diese Erzählung von Bimbisâra's Leiden ist aus Hardy *Manual* p 317 genommen.

ihm geantwortet, dass sein Vater wandelte ohne Nahrung zu sich zu nehmen, und dass sein Leib leuchtete, weil er den ersten Grad der Heiligkeit erreicht hätte. Da befahl der Sohn, dass die Füsse des alten Mannes mit einem glühenden Eisen gebrannt werden sollten, so dass er nicht mehr gehen könnte. Der Barbier*), dem die Ausführung dieses grausamen Auftrages anvertraut wurde, war sehr gerührt über den alten Mann und weinte, während er seine Arbeit that. Infolge der Misshandlung starb Bimbisâra, doch wurde er wiedergeboren in der Welt der Beherrscher der vier Himmelsgegenden unter dem Namen Janavṛishabha.**)

---

*) D. h. Râhu. Dem Wesen nach sind Bimbisâra und Devadatta eins; sie treten nur in anderen Rollen auf.

**) Pâli Janavasabha. In der nördlichen Ueberlieferung Jinarshabha. *Vṛishabha* und *ṛishabha* bedeuten beide Stier. Alle Lichter am Himmel werden Stiere genannt, weil die Strahlen als Hörner vorgestellt werden. Der tausendhörnige Stier im Ṛigveda VII 55 ist in erster Linie der Mond. (Anmerk. des Uebersetzers. Man vergleiche mit der buddhistischen Schilderung des Todes Bimbisâra's die von den Jaina's (Nirayâvalî Sûtra. ed. Warren) gegebene. Die Jaina's suchen Ajâtaçatru (gen. Koṇika) soviel wie möglich von aller Schuld zu befreien; sie lassen ihn seinen Vater durch ein Missverständnis in's Gefängnis werfen. Ueber seinen Irrtum aufgeklärt, nimmt der gute Sohn eine Axt, geht ins Gefängnis, um seines Vaters Fesseln zu durchhauen. Jetzt misversteht der Vater unglücklicher Weise den Sohn und meint, es solle ihm ans Leben gehen. Um nun seinen Sohn nicht zum Vatermörder werden zu lassen, nimmt er sich schnell das Leben. Ajâtaçatru wird die Jaina's wohl von Anfang an begünstigt haben, die Buddhisten aber erst, als sie zu einem nicht mehr zu übersehenden Factor der Bevölkerung geworden waren. Die Feindschaft Ajâtaçatru's halte ich daher für historisch, und damit wird wohl auch seine Begünstigung Devadatta's zusammenhängen. Die von dem echt indischen Ideal des Asketenlebens so weit abweichende, milde Art des buddhistischen Mönchtums hat sicher den Unwillen vieler Zeitgenossen erregt und derselbe fand einen Anwalt im Kronprinzen, der sich wohl dadurch

Desselben Tages, an dem dies stattfand, empfing Ajâtaçatru die Nachricht, dass ihm ein Sohn geboren wäre. Er fühlte mildere Anwandlungen in seinem Gemüte und gab Befehl, dass sein Vater geschont werden solle. Doch es war schon zu spät: eine zweite Nachricht enthielt das Ableben des alten Königs. Der entartete Sohn begann Reue zu fühlen und seine Gewissensbisse vermehrten sich, als er von seiner Mutter vernahm, wie lieb ihn sein Vater gehabt habe. Denn als Ajâtaçatru noch ein Kind war und ein Geschwür an seinem Finger hatte, sog Bimbisâra den unreinen Stoff heraus und rettete dadurch das Leben des Prinzen.*)

Die Gewissensbisse und die Reue, welche sich nun Ajâtaçatru's bemächtigten, liessen ihm keine Ruhe bei Tag und Nacht. Auf den Rat seiner Höflinge suchte er Heil bei den sechs Irrlehrern Pûraṇa Kâçyapa und den Uebrigen.**) (193) Bei keinem von Allen fand er dasjenige, dessen sein Geist bedurfte, bis Jîvaka ihm anriet, den Buddha zu besuchen, der gerade in dem bei Râjagṛiha gelegenen Mangohaine, einer Schenkung ebendesselben Jîvaka's, verweilte.***)

---

eine Partei zu bilden suchte. Daher begünstigte er auch Devadatta, der mit seinen fünf Artikeln ganz in die alten Bahnen des strengen Asketentums einlenkte. Später mag Ajâtaçatru in der That seine Politik geändert haben, als die Constellation eine andere geworden war, so dass nunmehr auch den Buddhisten des indischen Königs staatsmännische Toleranz oder Indifferenz zu gute kam.)

*) Anmerk. des Uebersetzers. Dieselbe Geschichte aus Ajâtaçatru's (Koṇika's) Jugendzeit findet sich auch in dem in voriger Anmerkung citirten Sûtra der Jaina's.

**) Wie oben mitgeteilt. Sehr ausführlich werden die Lehren der sechs Tîrthaka's bei der Begegnung des Königs mit dem Tathâgata im Sâmaññaphala Sutta beschrieben. Grimblot *Sept Suttas Palies.*

***) Dies alles geschieht in demselben Zeitpunkte, am Vollmondabend des Monats Kârttika. Das will sagen, dass dieser Abend und die von Ajâtaçatru beherrschte Periode

Begierig ergriff der König von Magadha die Gelegenheit, um die Unterweisung des allerherrlichst Vollendeten zu empfangen. Die Folge war, dass er sich bekehrte und ebenso wie weiland sein Vater, Verehrer des Buddha, des Gesetzes und der Kirche wurde.

Die nördliche Ueberlieferung über den wachsenden Zwiespalt zwischen Devadatta und dem Tathâgata lautet in der Hauptsache folgendermassen.*)

Nachdem Devadatta von Dacabala-Kâçyapa, sonst Vâshpa genannt, einem der Fünf, die Zauberkunst gelernt hatte, versammelte er eine Schar von 500 Jüngern und brachte Prinz Ajâtaçatru unter seinen Einfluss. Wegen seiner Undankbarkeit gegen seinen Meister verlor er aber seine Zauberkraft, so dass er bei einem Versuche, für den Prinzen eine Blume aus dem Paradiese zu pflücken, nicht reussirte und schmählich bei Râjagriha niederfiel. Er ging nun zu dem Herrn und machte ihm folgenden Vorschlag: „Herr! du bist alt und abständig; vertraue also mir die Gemeinde an!“ Doch der Tathâgata weigerte sich mit den Worten: „„Selbst Çâriputra und Maud-

---

zusammenfallen, so dass Bimbisâra am Vollmondstage des vorigen Monats Âçvina herrschen muss. In der mythologischen Sprache heisst jeder Zeitraum der Mörder des vorangehenden. Erst in einem späteren Teil dieser Geschichte kann ausführlicher über die sechs vatermörderischen Könige Ajâtaçatru etc. die Rede sein. Hier sei vor allem bemerkt, dass Kumâra oder Skanda, den wir mit Ajâtaçatru identificirt haben, auch Kârttikeya, Sohn der Plejaden, heisst.

*) Nach Schiefner p 278. Das Stück ist so wichtig für die Art der buddhistischen Mythologie und so geeignet, Unterschied und Uebereinstimmung in den Ueberlieferungen der nördlichen und südlichen Kirche zu zeigen, dass wir es im Auszuge mitteilen, obschon wir hie und da in Wiederholungen verfallen müssen.

galyâyana werde ich dieselbe nicht anvertrauen, wieviel weniger dir, Speichellecker!"" *)

(194) Während der Buddha die drei Monate der sechsundzwanzigsten Regenzeit im Bambushaine zubrachte, nahm Devadatta 500 Mönche, die er mit sich nach dem südlich gelegenen Lustparke Kukkuṭârâma**) zu ziehen wusste, wo er sich zur Predigt niedersetzte. Unterdessen hatten die zwei vornehmsten Schüler des Herrn Erlaubnis erhalten, die Abfälligen wieder zur wahren Lehre zurück zu führen. Bei ihrer Ankunft meinte Devadatta, dass er sicher Allwissenheit erlangen würde, weil er die Beiden auf seine Seite gezogen hätte. Er befahl Kokalika und Khaṇḍadravya aufzustehen und liess die Angekommenen rechts und links von sich Platz nehmen, als wäre er selbst der Buddha. Alsbald sank er auf die rechte Seite und fiel in Schlaf. Maudgalyâyana erhob sich durch Zauber in die Luft, während sein Gefährte die Abtrünnigen mit gutem Erfolge zur Umkehr ermahnte. Von Kokalika geweckt, geriet Devadatta in Zorn und eilte denjenigen, die weggegangen waren, nach. Doch wurde er in seinem Laufe durch eine tiefe Kluft aufgehalten, welche Çâriputra durch Zauberei zum Vorschein gebracht hatte.

Einstmals als der Tathâgata krank war, gab ihm der Doctor eine Dosis von 32 *pala's*.***) Devadatta

---

*) Was der ursprüngliche Ausdruck hierfür war, lässt sich nicht angeben; jedenfalls ist *kheṭa* der erste Bestandteil desselben gewesen. Man vergleiche die Note oben p 229.

**) D. h. Hahnenhof, der nach Mahâvagga VIII 24 bei Pâṭaliputra lag, welche Hauptstadt nach demselben Mahâvagga VI 28 noch nicht bestand.

***) Das Wort für Dosis *grâsa*, ist auch der technische Ausdruck für die Verdunkelung auf der Sonnen- oder Mondscheibe. *Pala* ist ein kleines Gewicht, und auch, was hier eigentlich gemeint ist, ein Zeitmass, gleich 24 Secunden. Da in dem mythologischen, änigmatischen Stile gleichartige Grössen absichtlich mit einander verwechselt werden, kann

wollte dieses nachahmen, wurde aber totkrank.*) Da streckte der Herr seine Hand aus von der Geierlei (Gṛidhrakûṭa) und berührte den Scheitel des Kranken, der sofort genas. Aber entfernt davon, dankbar zu sein, entbrannte er in Zornesglut, infolge wovon die Erde barst und ein heftiger Wind entstand, welcher seinen Leib mit Staub bedeckte. Zornig und mit keuchender Brust kam er zu Ajâtaçatru, dem es nicht entging, dass er eine so hässliche Farbe hatte. Der Falsche hetzte den Prinzen gegen seinen Vater auf, und es hätte nicht viel gefehlt, so (195) wäre schon damals der alte König dem Verrate zum Opfer gefallen. Während nämlich Bimbisâra einen Teller Suppe dem Herrn brachte, welche derselbe nach der Medicin geniessen sollte, schoss der Prinz einen Pfeil mit Diamantenspitze ab. Glücklicherweise wurde nur der Teller getroffen, der in Stücke flog. Der Anschlag hatte aber zur Folge, dass der alte Fürst erst Campâ und später ganz Magadha an seinen Sohn abtrat.

Die Gewaltthätigkeit des neuen Herrschers nötigte Bimbisâra, Ermahnungen an seinen Sohn zu richten, der, darüber erzürnt, seinen Vater gefangen nehmen liess. Vaidehî**), die mit aller Gewalt ihren Gemahl aufsuchen wollte, wäre von ihrem entarteten Sohne

---

mit *pala* ebensogut ein bestimmtes Vielfaches, z. B. 24 Minuten, gemeint sein.

*) Möglicherweise ist gemeint, dass dasselbe Mass der Verdunkelung, welches genügt, eine totale Mondfinsternis hervorzurufen, nicht ausreicht für eine totale Sonnenfinsternis.

**) Dies Wort bezeichnet eine Frau oder Prinzessin aus Videhaland. Als ihr eigentlicher Name wird Çrîbhadrâ (Schiefner p 253) angegeben. Es ist kein Grund, anzunehmen, dass sie ursprünglich eine andere ist als die am besten bekannte Vaidehî, d. h. Sîtâ, die mit Çrî identificirt wird und vor allem eine Göttin des Ackerbaues ist, oder was auf dasselbe hinausläuft, der Fruchtbarkeit der Erde. Als wohlthätige Ernährerin tritt auch deutlich genug die buddhistische Vaidehî auf.

ermordet worden, wenn nicht Jîvaka, der Doktor, zwischen beide getreten wäre und gesagt hätte, dass man in keinem Lande der Erde das Schwert gegen eine Frau, noch weniger gegen seine Mutter zieht.

Ajâtaçatru wollte seinen Vater verhungern lassen und verbot jedem aufs strengste, ihm Speise oder Trank zu bringen. Vaidehî wusste aber dadurch, dass sie ihren Leib mit Sandel bestrich und Wasser in den Höhlungen ihrer Fussringe verbarg, den alten Fürsten am Leben zu erhalten. Doch die List wurde entdeckt und ihr der Zutritt zu ihrem Gemahl untersagt. Aus Mitleiden ging der Buddha nach der Geierlei und wandelte vor dem Fenster auf und ab; der König erquickte sich an diesem Anblick und blieb so am Leben. Doch der böse Sohn gönnte seinem Vater auch diese Freude nicht, liess ihm die Füsse mit einem Rasiermesser abschneiden und ihn von dem Fenster fernhalten.

Um diese Zeit bekam der Sohn Ajâtaçatru's, Udayibhadra, ein Geschwür an dem Finger, das ihn vor Schmerzen zum Weinen brachte.*) Da steckte Ajâtaçatru den Finger des Kindes in seinen Mund, sog das Geschwür aus und schluckte den Eiter (196) hinunter. Bei dieser Gelegenheit sagte Vaidehî: „Dieses Uebel ist in deinem Geschlechte erblich; als du klein warst, hat dein Vater dasselbe mit dir gethan.“ Diese Worte rührten den König und er beschloss, seinen Vater auf freien Fuss zu setzen. Das Volk, welches mit Freude von diesem Beschlusse hörte, eilte nach dem Gefängnis. Darüber erschrak Bimbisâra so, dass er den Geist aufgab, um als Sohn des Gottes des Reichtums**) unter dem Namen Jinarshabha wiedergeboren zu werden.

---

*) Oben sahen wir, dass dieser Sohn an dem Tage geboren wurde, an dem Bimbisâra starb.

**) Vaiçravaṇa oder Kubera, auch Herr der Nordregion.

Ajâtaçatru war anfänglich sehr niedergeschlagen. Um ihn zu zerstreuen, bemächtigten sich seine Minister der Nonne Kapilabhadrâ, zu der der König Liebe gefasst hatte. Nachdem er eine Woche lang sich mit ihr ergötzt hatte, wurde sie durch die Zauberkraft der Nonne Utpalavarṇâ, die von der Matrone Gautamî ausgesandt war, wieder weggeführt.*)

Inzwischen drang Devadatta darauf, dass der König ihn zum Buddha wählen solle. Doch er bekam zur Antwort: „Dir fehlen die Kennzeichen eines Buddha: die Goldfarbe**) und das Rad auf der Fusssohle."

Nun machte Devadatta den Versuch, den Herrn während eines Aufenthaltes auf der Geierlei durch Bogenschützen umbringen zu lassen. Als dieser Anschlag missglückte, warf er selbst einen Stein nach dem Tathâgata. Obschon der Donnergott mit seinem Blitzstrahl den Stein zersplitterte, wurde doch der Fuss des Herrn durch ein Stück desselben verwundet. Das Blut, das aus der Wunde floss, wurde von Daçabala-Kâçyapa gestillt.

Beschämt, aber noch nicht ratlos, überredete der Neidige den Hüter der königlichen Elephanten, den Elephanten Vasupâla***) und noch 500 andere folgenden Tages auf den „Asketen Gautama" loszulassen. Der König gab einigermassen zögernd seine Zustimmung mit dem Bemerken (197): „Hast du nicht gehört, dass der Herr selbst die Unbezwingbaren bezwungen hat?" — „„Wenn das der Fall wäre"",

---

*) Wer Kapilabhadrâ ist, lässt sich mit unseren Data nicht bestimmen. So hiess auch die Frau des grossen Kâçyapa.

**) In Indien ist der Mond silberfarben.

***) Derselbe wie Nâlâgiri der südlichen Ueberlieferung; *vasu* ist u. a. Reichtum, Gut und die Vasu's (die acht Himmelsgegenden); *pâla* ist Hüter. Der Name stimmt also mit Dhanapâla zusammen, wie nach Hardy p 321 Nâlâgiri (Mâlâgiri) nach seiner Bekehrung genannt werde; denn auch *dhana* ist Reichtum.

sagte Devadatta, „„würde er auch mich bezwungen haben.““

Am folgenden Tage, als der Herr mit den Mönchen auf dem Wege war, wurden die tollen Elephanten, deren Füsse durch das Zerstampfen von 100,000 Wesen rotgefärbt waren, losgelassen. Entsetzt stieben die Mönche auseinander; nur Ânanda blieb treu zur Seite des Meisters. Dieser liess aus seinen Fingern fünf Löwen zum Vorschein kommen, von denen der Horizont in Feuer gesetzt wurde und die Elephanten erschrocken flohen. Nur Vasupâla näherte sich langsam dem Herrn und wurde von ihm gestreichelt. Später kehrte der Tathâgata nach dem Bambushaine zurück. Das Tier folgte ihm, und als die Thüre geschlossen wurde, war es so missmutig, dass es seinem Leben ein Ende machte. Es wurde im Paradiese wiedergeboren und kam da wieder zu dem Tathâgata, um seine Lehre zu hören.

Trotz der Feindschaft Devadatta's und Ajâtaçatru's, denen sich bald die sechs Irrlehrer anschlossen, verliess der Buddha Râjagṛiha nicht, ehe er einen Beweis seiner Macht gegeben hatte. Bei Gelegenheit eines Opfers, welches die Brahmanen Indra brachten, nahm er selbst die Gestalt dieses Gottes an. Als auf die Nachricht von dieser Erscheinung eine zahlreiche Menge Neugieriger zusammengeströmt war, nahm der Herr seine eigene Gestalt an und predigte seine Lehre, infolge dessen 62000 Brahmanen bekehrt wurden. Nicht lange darnach zog er dennoch nach Jetavana bei Çrâvastî.

Im Jahre 36*) erhielt der Herr eine Einladung von

---

*) Nach der südlichen Ueberlieferung bestieg Ajâtaçatru den Thron, als der Herr 72 Jahre alt war, also im 37. nach der Erlangung der Buddhaschaft. Wenn die Bekehrung des Königs hier ins 36. Jahr verlegt wird, so lässt sich dies wohl mit der vorigen Angabe vereinigen. Aber oben p 229 wird die Sache so dargestellt, als ob

einem jungen Doctor, um in dessen Mangoparke*) zu wohnen. Hierhin (198) kam Ajâtaçatru mit seinem Sohne Udayibhadra und einem grossen Gefolge reuevoll zum Herrn und beichtete, wie sich's gehört, seine Sünden. Seit dieser Bekehrung, die überall grosses Aufsehen machte, liess er Devadatta nicht mehr bei sich vor.

Von Râjagṛiha vertrieben, suchte Devadatta seine Zuflucht in Çrâvastî, doch wurde er auch von dort vom Könige Prasenajit weggejagt. Ohne Anhang trieb er sich nun umher und kam nach Kapilavastu. Er vermass sich, der Yaçodharâ unehrbare Anerbieten zu machen. Sie teilte dies der Guptâ**) mit und liess ihn darauf wissen, dass sie ihn erwarte.

Als er im Palast erschienen und Platz genommen hatte, erstarrten seine Finger und spuckte er Blut.***) Guptâ warf ihn die Treppe hinunter, trat ihn mit Füssen und liess ihn in einen Weiher werfen. Später kam er wieder in die oberen Gemächer und machte der Yaçodharâ den unehrbaren Antrag, sich mit ihm zu vereinigen, worauf sie ihn bei den Händen ergriff

---

schon im 26. Jahre oder kurz darauf der Prinz auf den Thron gekommen wäre. Auch dies lässt sich wohl erklären, vorausgesetzt nämlich, dass man mythologische Zeitordnung, bei der Jahre sind wie Tage und Wochen, nicht mit historischer Chronologie verwechselt.

*) Hieraus geht hervor, dass der junge Doctor Jîvaka ist; er ist natürlich ewig jung wie ein Açvin oder Punarvasu. Da er aber in der nördlichen Sage, die in *Voyages des pélerins bouddhistes* (übersetzt von Stan. Julien I 389) mitgeteilt ist, der ältere Bruder Ajâtaçatru's genannt wird und daher zu identificiren ist mit Abhaya, der sonst sein Pflegevater heisst, wird er auch eine der vielen Formen des Kumâra, vielleicht Sanatkumâra, sein können. Jedenfalls muss er die Personificirung irgend eines Zeitabschnittes sein. Seine Mutter in der nördlichen Sage ist Âmrapâlikâ, nicht ihre Nebenbuhlerin.

**) Aus zwei Namen ein und desselben weiblichen Wesens (der Erde) sind zwei Frauen gemacht worden.

***) Beinahe dieselben Ausdrücke wie oben.

und mit ihren Knieen fortstiess, so dass er Blut verlor*), bevor er entkam.

Später, als sich der Herr wieder zu Çrâvastî befand, schickten die Çâkya's Devadatta zum Meister, um dessen Verzeihung zu erflehen. Zur Stelle gekommen, vergiftete der Bösewicht seine Nägel und versuchte des Herrn Füsse zu verwunden. Doch diese verwandelten sich in Krystall, an dem die Nägel abbrachen. Bei lebendigem Leibe fühlte sich Devadatta nun vom Höllenfeuer erfasst und als er auf den Rat seines Bruders Ânanda zu dem Buddha seine Zuflucht nehmen wollte, fuhr er zur Hölle. Während er dort seine Strafe empfing, wurde ihm von Çâriputra und Maudgalyâyana (199) vorausgesagt, dass er infolge seiner guten Handlungen später als ein Pratyekabuddha**) geboren werden solle.

---

32) Zerstörung von Kapilavastu.

König Prasenajit zu Çrâvastî hatte mit einer seiner Frauen, der natürlichen Tochter des Çâkyafürsten Mahânâman, einen Sohn, der nach der Geburt den Namen Viḍûḍabha erhielt. Als er erwachsen war, stiess er seinen Vater vom Throne, und Prasenajit, des Reiches beraubt und landesflüchtig, starb, während er unterwegs war, um die Hülfe von Ajâtaçatru anzurufen, der früher sein erbitterter Feind, aber nun

*) Was Yaçodharâ thut, ist eine Variation dessen, was Guptâ gethan. Der Sinn ist, dass die Erde bei einer Finsternis den Mond mit ihrem Schattenkegel, dessen Durchschnitt rund ist wie eine Kniescheibe, berührt, stösst. Das Blut ist eine Anspielung auf die rote Farbe bei einer totalen Mondfinsternis.

**) Nach der kirchlichen Ansicht ein Wesen, das zwar die zum Nirvâṇa führende Kenntnis besitzt, aber sie nicht anderen Wesen mitteilt. Er hat zwar Licht, es ist aber kein förderndes, lebenerweckendes Licht. Was die Pratyekabuddha's eigentlich sind, werden wir später sehen.

seit drei Jahren mit ihm versöhnt und sein Schwiegersohn geworden war.

Unter der Regierung des Viḍûḍabha wurde Kapilavastu von Ajâtaçatru zerstört, gleichzeitig das Fürstengeschlecht von Koçala vernichtet. Dies geschah drei Jahre vor dem Tode des Herrn, der damals 77 Jahre alt war.*)

Etwas anders lautet die nördliche Ueberlieferung.**) Nach derselben hatte Prasenajit einen Sohn Virûḍhaka***) mit einer früheren Sclavin Mahânâman's, welche wegen ihrer Geschicklichkeit im Kranzpflechten den Beinamen Mâlinî (eig. Bekränzte) hatte.†) Im reifen Lebensalter bemächtigte Virûḍhaka sich des Thrones, als sein Vater und der Buddha — (200) welche beide gleichzeitig geboren waren — 77 Jahre und 7 Monate alt waren. Prasenajit wandte sich an Ajâtaçatru, der ihn mit Ehren empfangen wollte, als

*) Bigandet I, 266. Die Erzählung von Prasenajit's Heirat mit Mahânâman's Tochter gibt Hardy, *Manual* p 283. Die Form Meitta-doubba bei Bigandet wird wohl eine Conjectur des barmanischen Schreibers sein, der an *mitta dûbha* d. h. Verräter, Meineidiger dachte.

**) Bei Schiefner p 287.

***) Ausser Virûḍhaka kommt bei den Nördlichen noch die Form Vaiḍûrya vor (Schiefner p 321). Er heisst auch Fürst der Gnome (Kumbhaṇḍa) und Beherrscher einer der Himmelsgegenden; bei den südlichen Buddhisten ist Virûḍha (Hardy *Manual* p 24) der Beherrscher der südlichen Richtung. Auf der anderen Seite ist Skanda oder Kumâra, der Jahres- und Kriegsgott, ein Pflegesohn der Mâlinî. Virûḍhaka's Bruder ist Prinz Jeta, welchen wir oben p 137 kennen gelernt haben. Wir halten dafür, dass Virûḍhaka etc. eigentlich der Herrscher des südlichsten Punktes der Sonnenbahn ist und später auf die Erde als Beherrscher des Südens versetzt wurde; ähnlich der Todesgott Yama, welcher im Süden wohnen soll, obschon die Uttarakuru's, die Seligen, die in Yama's Reich sein sollten, im hohen Norden bleiben.

†) Bei Hardy ist „das Blumenmädchen" Mâlikâ zwar auch eine Frau Prasenajit's, aber eine andere als Viḍûḍabha's Mutter.

die Nachricht ankam, dass der Greis verschieden sei. Sein Tod war die unmittelbare Folge davon, dass er von Hunger gequält eine Rübe gegessen und darauf Wasser getrunken hatte. Infolge dessen waren ihm die Hände steif geworden und er war so niedergefallen, dass sein Gesicht vom Staube der Wagenräder bedeckt wurde.

Aus Groll gegen die Çâkya's zog Virûḍhaka mit einem Heere gegen Kapilavastu. Durch Vertrag wurde er Herr der Stadt. Der Çâkyafürst Mahânâman flehte um Gnade für sein Leben. Diese wurde ihm gewährt für die Zeit, die er, Mahânâman, nötig hatte, um in einen Sumpf zu springen und wieder zum Vorschein zu kommen. Während er in den Sumpf springt, bricht der Baumstamm, woran er sich festhält, und er kommt elendiglich um. Der wütende Virûḍhaka liess 77,000 Çâkya's niedermachen und befahl ferner, dass 500 Çâkyajünglinge auf einer Stelle im Hofgarten von einem Elephanten sollten zertreten werden. Als diese den Elephanten umwarfen, liess der Grausame sie in eine Grube stossen und mit einer eisernen Platte zudecken. Nachdem der Buddha die Grube in einen Weiher verwandelt hatte, kamen die Jünglinge nach einer Woche wieder zum Vorschein. Darauf liess Virûḍhaka die Jünglinge durch Elephanten, die an den Füssen und Rüsseln mit blanken Messern bewaffnet waren, niedermachen. Mit 1000 jungen Çâkyafrauen kehrte der Barbar nach seiner Hauptstadt Çrâvastî zurück und ermordete dort seinen Bruder Jeta. Diese und noch andere Greuelthaten gaben dem Herrn*) Veranlassung zu prophezeien, dass Virûḍhaka über eine Woche verbrennen und in der tiefsten Hölle wiedergeboren werden würde. Der König liess sich einen Palast im Wasser bauen, doch das nützte ihm nichts; denn

*) Man sieht, dass der Buddha allgegenwärtig ist.

am siebenten Tage zündete die Sonne durch das Brennglas seiner Gemahlin und Virûḍhaka verbrannte und wurde unter schrecklichem Wehklagen in der untersten Hölle wiedergeboren.*)

---

(201) 33) Begebenheiten im letzten Jahre. Der Buddha verhindert den Krieg zwischen dem Könige von Magadha und den Vṛiji's. Reise nach Pâṭaligrâma. Gründung von Pâṭaliputra. Aufenthalt in Koṭigrâma und Nâdika. Begegnung mit Âmrapâlî.

Zur Zeit, als sich der Herr bei Râjagṛiha auf dem Geierleiberge aufhielt, fasste der König von Magadha den Plan, die Vṛiji's von Vaiçâlî, deren Blüte ihm ein

---

*) Kapilavastu oder Kapilapura kann — was in der Mythologie genügt — etymologisch aufgefasst werden als die braune Stadt, d. h. das Reich der Dämmerung oder der Finsternis, wie man's nimmt. Die Stadt muss zerstört worden sein gegen Neujahr, und zwar am astronomischen Datum des neuen Jahres oder am 21. März. Da man im Kalender nach Mondmonaten rechnete, so begann das Jahr erst mit dem Neumond im Caitra. Es liegt also zwischen dem astronomischen Beginne des Jahres und dem Tode des Buddha, des Jahresgottes, eine bald kürzere, bald längere Zeit. Mehreres über die Çâkya's und die mit ihnen zusammenfallenden Finsterlinge, unter anderen Namen, in der indischen, persischen und germanischen Heldensage später. Nach der südlichen Ueberlieferung ist Ajâtaçatru der Zerstörer; daraus lässt sich das Wesen dieses Königs noch nicht mit Sicherheit ableiten; man wird geneigt sein, ihn auch in diesem Falle für Kumâra, den Kriegs- und Jahresgott, den römischen Mars zu halten. Es ist bemerkenswert, dass er auch nach seiner Thronbesteigung noch *Kumâra* genannt wird. Abhaya, der Unverzagte, der scheinbar sein Bruder heisst, der Pflegevater des Jîvaka, ist jedenfalls mit ihm identisch. Wenn die Zusammenstellung mit Skanda Stich hält, lässt sich leicht erklären, warum nach der einen Ueberlieferung Ajâtaçatru, nach der anderen Virûḍhaka der Zerstörer von Kapilavastu ist.

Dorn im Auge war, zu bekriegen. Ehe er aber dazu überging, sandte er seinen Minister, den Brahmanen Varshakâra mit folgendem Auftrage zum Buddha: „Geh' zum Herrn, grüsse ihn ehrerbietig in meinem Namen, frage ihn nach dem Stande seiner Gesundheit und teile ihm mit, welche Plane ich gegen die Vṛiji's hege. Forsche, welchen Erfolg er meiner Unternehmung voraussagt, und überbringe mir seine Worte!"

Der Brahmane vollzog des Königs Befehl und sagte nach den üblichen Höflichkeiten zum Tathâgata: „O Gautama! der König von Magadha lässt dich ehrerbietig grüssen und erkundigt sich nach deinem Befinden. Ferner lässt er dich wissen, dass er die Absicht hat, einen Kriegszug gegen die Vṛiji's zu unternehmen."

Sofort richtete der Herr das Wort an Ânanda, der mit dem Wedel in der Hand hinter ihm stand und fragte: „Hast du auch gehört, Ânanda! ob die Vṛiji's sich auch häufig und eifrig versammeln?" Auf eine bejahende (202) Antwort fuhr er fort: „Dann haben sie nur Zunahme an Macht zu erwarten und nichts zu fürchten." Ferner fragte er, ob sie in ihren Versammlungen einträchtig in Rat und That seien; ob sie das Verbotene unterliessen, das Gebotene befolgten und die väterlichen Gebräuche wahrten; ob sie die Eltern achteten, ehrten und ihren Mahnungen Folge gäben; ob sie die vornehmen Frauen und Mädchen nicht gewaltsam behandelten; ob sie in Stadt und Land die Heiligtümer in Ehre hielten; ob sie die pflichtschuldigen Opfer und Beiträge, wie es von Alters her gebräuchlich war, entrichteten*); ob die Lehrer unter ihnen moralisch und eingezogen lebten. Jedesmal antwortete

*) Man sieht, dass der Buddhismus, wenigstens in seiner ältesten und reinsten Form, keinen Umsturz des angestammten Glaubens beabsichtigte.

Ânanda mit ja, und jedesmal wiederholte der Herr seine beruhigende Erklärung.

Darauf wandte er sich zu Varshakâra mit den Worten: „Einstmals als ich zu Vaiçâlî im Sârandada-Heiligtum verweilte, Brahmane! habe ich die Vṛiji's in diesen sieben Pflichten, die du vernommen hast, unterwiesen, und so lange sie sich an die Erfüllung derselben halten, haben sie nichts zu fürchten.“ Der Brahmane antwortete: „„O Gautama! ich sehe ein, dass die Vṛiji's unter dem Schutze ihrer Tugenden nicht vom Könige von Magadha werden unterjocht werden können, es sei denn durch Ausstreuen von Zwietracht. Und nun, Gautama! muss ich gehen, denn viele Geschäfte harren meiner.““ Darauf grüsste Varshakâra den Herrn höflich und reiste ab.*)

Nicht lange nach der Abreise des Ministers liess der Herr alle bei Râjagṛiha stationirten Mönche zu einer Zusammenkunft berufen. In der Ansprache an die Versammlung legte er allen ans Herz, pünktlich die sieben Pflichten, welche er nun verkündigen würde, zu erfüllen. Er gab dann eine Auseinandersetzung dieser Pflichten und zwar in denselben Worten wie oben, ausser einigen Abweichungen, die sich notwendig aus dem Unterschied der Stellung der Mönche und der Vṛiji's ergaben. Ferner unterwies er die Versammelten in anderen sieben Pflichten, welche ausschliesslich (203) für Mönche gelten. Diese sieben Pflichten sind: dass ein Geistlicher vermeide Werkheiligkeit, Geschwätzigkeit, Schläfrigkeit, Parteisucht, böse Begierden, schlechten Umgang und Halbheit in religiösen Meditationen. Zum dritten hielt er ihnen eine dritte Siebenzahl von Pflichten vor: sie sollten

*) Obiges ist dem Mahâparinibbâna Sutta entlehnt. Es fehlt in der Barmanischen Lebensbeschreibung. Das Folgende stimmt der Hauptsache nach mit Bigandet II, p 2 überein.

gläubig, moralisch, von frommer Scheu beseelt, gelehrig, unerschrocken und bedachtsam sein. Weiterhin ermahnte er sie, eine vierte Siebenzahl von Pflichten zu beachten, nämlich: sich zu üben in den Gliedern der höheren Weisheit: Gedächtnis, Untersuchung des Gesetzes, Geisteskraft, Freudigkeit, Ruhe, Andacht und Gleichmut. Darauf lehrte er sie eine fünfte Siebenzahl von Pflichten, darin bestehend, dass sie sich zu üben hätten in der Erkenntnis des Unbeständigen, Unwesentlichen, Unheiligen, Sündigen (der Dinge), von der Notwendigkeit der Entsagung, der Gleichgültigkeit gegen das Irdische und der Unterdrückung (aller Keime des Bösen.)

Zum Schlusse ermahnte er sie, folgende sechs Pflichten zu erwägen: Freundlichkeit, offen und insgeheim, gegen ihre Mitschüler in Gedanken, Worten, Werken; Verträglichkeit und sittlichen Wandel, sowie brüderlichen Umgang in dem zur Seligkeit führenden Glauben.

Eine Zeitlang blieb der Herr noch bei Râjagṛiha auf der Geierlei und sprach mit seinen Jüngern über Moral, Frömmigkeit und Weisheit. Darauf begab er sich nach Âmrayashṭikâ.*)

Nachdem er dort am Orte in des Königs Gemach eine Zeit verweilt, Moral gepredigt und religiöse Fragen erörtert hatte, reiste er mit einer grossen Schar nach Nâlandâ.

---

*) Pali Ambalaṭṭhikâ d. h. Mangostab. Obschon die Sage darüber keine Auskunft giebt, so muss dies doch die Stelle gewesen sein, wo der Buddha im Frühjahre sein Mango-Wunder wirkte, welches solche fatale Folgen für den Irrlehrer Pûraṇa Kâçyapa nach sich zog, wie wir gesehen haben. Wir nahen uns nämlich mit raschen Schritten dem Schlusse des alten Jahres und der Mangospross kündet den nahenden Lenz an. Bald werden wir uns im Lusthof der Hetäre Mangohüterin befinden; oder wie wir sagen würden: der Jungfrau Apfelblüt.

Während sich der Herr dort im Pâvârika-Mangoparke aufhielt, kam (204) einmal Çâriputra zu ihm, setzte sich nach höflichem Grusse in gemessenem Abstande nieder und sagte: „Es ist meine Ueberzeugung, dass Niemand, Asket oder Brahmane, je war, ist oder sein wird, der in der höheren Weisheit erfahrener als der Herr wäre.“ — „„Das sind grosse Worte in vermessenem Tone ausgesprochen““, sagte der Herr, „„kennst du denn alle vollendet-weisen Meister, die in der Vorzeit waren, so genau, dass du mit einer solchen Behauptung auftreten darfst?““ — „Nein, Herr!“ — „„Kennst du alle, die in der Zukunft sein werden?““ — „Auch nicht.“ — „„Kennst du mich selbst denn so durch und durch, um eine solche Behauptung äussern zu dürfen?““ „Eben so wenig, Herr!“ — „„Nun, warum sprichst du denn so grosse Worte in so vermessenem Tone?““ Hierauf antwortete Çâriputra: „Zwar kenne ich die früheren, zukünftigen und gegenwärtigen vollendet-weisen Meister nicht so genau; aber ich kenne die ewige Consequenz des Gesetzes. Wie nämlich die Meister in der Vorzeit die höchste Weisheit dadurch erreicht haben, dass sie die fünf Hindernisse mieden, alles unterdrückten, was den Geist stört und sich mit unerschütterlichem Geiste in den sieben Gliedern der höheren Weisheit übten, so werden auch die Zukünftigen es thun und so hat es auch der Herr gethan.“

Von Nâlandâ setzte der Buddha nach einer Weile seine Reise fort und erreichte Pâṭaligrâma (d. h. Pâṭalidorf).

Sobald das Gerücht sich verbreitete, dass der Herr zu Pâṭaligrâma angekommen wäre*), kamen die dort wohnhaften Laien, ihre Aufwartung zu machen und

*) Von hier an bis zur Schenkung der Âmrapâlikâ stimmt Mahâvagga VI 28—30 beinahe wörtlich mit dem Mahâparinibbâna Sutta überein. Nach dem ersteren Werke kommt der Buddha direct von Râjagṛiha nach Pâṭaligrâma.

luden ihn ein, die Gemeindeherberge zu beziehen. Nachdem er durch Stillschweigen seine Zustimmung gegeben hatte, eilten die gläubigen Dorfbewohner die Herberge für den Empfang in Bereitschaft zu setzen, die Fussteppiche zu legen, die Sitzplätze in Ordnung zu bringen, den Krug mit Wasser zu füllen und die Lampe auf den Ständer zu setzen. Nach diesen Vorbereitungen ersuchten sie den Herrn, die Wohnung zu beziehen. Gemeinschaftlich mit den Mönchen machte sich der Meister auf den Weg, ging, nachdem er sich die Füsse (205) gewaschen hatte, in die Halle und setzte sich an den Mittelpfeiler mit dem Gesicht nach Osten, während die Schüler an der westlichen Wand mit dem Gesicht nach Osten Platz nahmen und die Laien aus dem Dorfe an der östlichen Wand mit dem Gesichte nach Westen.

Die Ansprache, welche der Herr nun an die Gläubigen des Dorfes richtete, lautete ungefähr also: „Fünf schlimme Folgen, Hausbesitzer! entstehen aus der Vernachlässigung der sittlichen Gebote*) für den unsittlichen Menschen. Welche fünf? An erster Stelle verfällt der unsittliche Mensch der Nachlässigkeit und wird dadurch grossen Schaden an Geld und Gut leiden. Zweitens wird er einen schlechten Namen bekommen. Ferner wird er, wenn er in irgend eine gebildete Gesellschaft kommt, verlegen werden. Weiter wird er beim Sterben ratlos werden, und endlich nach seinem Tode ins Verderben gehen. Dieses sind die fünf schlimmen Folgen, Hausbesitzer! die aus der Vernachlässigung der sittlichen Pflichten entstehen.“

In derselben Weise fuhr er fort, die fünf guten Folgen, welche aus der Beachtung der sittlichen

*) Gemeint sind die fünf allgemeinen Gebote, welche auch für Laien gelten: nicht zu töten, nicht zu stehlen, nicht zu lügen, keine berauschenden Getränke zu trinken, nicht der Wollust zu fröhnen.

Pflichten entstehen, ans Licht zu stellen. Die Folgen sind das gerade Gegenteil des Vorhergehenden.*)

Nachdem der Herr so bis spät in die Nacht die Gläubigen des Dorfes unterrichtet und erbaut hatte, schloss er die Versammlung und zog sich in sein Gemach zurück.

Es geschah um diese Zeit, dass Sunîtha und Varshakâra, die zwei Minister des Reiches Magadha zu Pâṭaligrâma eine Stadt anlegten als Bollwerk gegen die Vṛiji's. Bei dieser Gelegenheit wählte eine grosse Anzahl Götter ihren Aufenthalt in genanntem Dorfe. An dem Orte, wo die vornehmsten (**206**) Gottheiten sich niederliessen, fühlten sich auch die Grossen des Reiches angezogen, ihre Wohnungen zu bauen; wo die Gottheiten mittleren Ranges sich niederliessen, da bauten auch die Beamten gleichen Ranges ihre Häuser u. s. w.

Nun sah der Herr mit seinem allsehenden Auge, wie die Gottheiten sich in dem Orte niederliessen. Deshalb fragte er Ânanda, wer dort eine Stadt bauen liesse. Dieser antwortete: „Sunîtha und Varshakâra, die Minister von Magadha". Hierauf teilte der Buddha mit, was er mit seinem allsehenden Auge ge-

*) Die buddhistischen Predigten sind alle nach einem bestimmten Schnitt, ganz mechanisch und nach den Regeln einer katechetischen Mönchshomiletik zurecht gemacht. Ihr Hauptkennzeichen besteht in dem äusserst regelmässigen Ausspinnen einer alltäglichen Wahrheit. Die Regelmässigkeit, die in allen zu finden ist, bewirkt, dass sie trotz ihrer vollkommenen Unbedeutendheit lesbar sind und nicht so ermüdend wirken wie dergleichen heidnische Erzeugnisse, z. B. die Upanishads oder die Bhagavadgîtâ, welche durch unaufhörlich auf einander folgende Geistesblitze den Leser mächtig ergreifen, aber auch ermüden und oft verwirren. (Allerdings sind die buddhistischen Predigten und die brahmanischen Werke *toto coelo* verschieden, aber ihre Bestimmung ist nicht dieselbe; erstere waren zum Hören, letztere als Offenbarungen zum Studium bestimmt. J.)

sehen hatte, und fügte die Weisssagung hinzu, dass auf dieser Stelle dereinst eine blühende Haupt- und Handelsstadt, Pâṭaliputra*), sich erheben werde und dass ihr dreierlei Gefahren drohen würden: durch Feuersbrunst, Ueberschwemmung und Zwietracht.

Sunîtha und Varshakâra unterliessen nicht, dem Herrn einen Besuch zu machen und ihn für denselben Tag zur Mahlzeit mit den Worten einzuladen: „Schenke uns die Ehre, Herr Gautama! heute mit dem Clerus zu uns zum Essen zu kommen". Die höfliche Einladung wurde angenommen. Nachdem dem Buddha angesagt worden, dass die Mahlzeit fertig sei, begab er sich mit den Seinigen nach der Wohnung der beiden Minister, wo die Mönche vorzüglich aufgenommen wurden. Nach Beendigung der Mahlzeit dankte der Herr für die freundliche Aufnahme in folgenden Versen:

An welchem Ort den Wohnsitz sich
Erwählt jemand von weisem Sinn,
Da soll bewirten er freundlich
Der Frommen, Ernsten, Keuschen Schar.

Den dort weilenden Gottheiten
Mach' er ein ziemendes Geschenk:
Denn sie preisen, wer sie preiset,
Und ehren den, der sie geehrt.

Dann lieben sie auch stets jenen,
Wie ihren Sohn die Mutter liebt:
Und wen die Götter lieb haben,
Dem wiederfähret ewig Heil.**)

(207) Die zwei Minister gaben dem Herrn, der inzwischen von seinem Sessel aufgestanden war, das

---

*) Das bekannte Palibothra der Griechen, die Hauptstadt Magadha's unter Candragupta und dessen Nachfolgern. Sie lag nicht weit von dem heutigen Patna.

**) Der Ton dieser Verse ist nicht buddhistisch, aber was man ohne Anstand übernimmt, dem stimmt man zu. Man ersieht hieraus, was an der Behauptung ist, dass der Buddha feindlich gegen den Volksglauben aufgetreten sei.

Geleite und beschlossen, dass das Thor, durch welches der Asket Gautama, wie sie ihn nannten, die Stadt verlassen würde, fortan Gautamadvâra (Gautama's Thor) heissen solle, und der Quai, von dem aus er über den Ganges setzen würde, Gautamatîrtha (d. h. Gautama's Quai oder Furt).

Am Ganges angelangt, sah der Buddha die Leute in Aufregung, einige um Kähne und Bote zu suchen, andere um ein Floss*) zu machen zur Ueberfahrt über den sehr angeschwollenen**) Fluss. Im Augenblick war der Buddha unsichtbar geworden und erschien mit der Mönchsschar am gegenüberliegenden Ufer.***)

---

*) Das Pali *kullo* wird nach der buddhistischen Auslegung durch Wanne und Floss erklärt. Darum haben wir das Wort hier mit Floss übersetzt, umsomehr als das Sanskrit *kola* im Sinne von Floss angegeben wird.

**) Der hohe Wasserstand ist eine natürliche Folge des Frühjahres.

***) Bei dieser Gelegenheit gab der Buddha einen Vers zum besten, der hier ausgelassen ist, weil er absolut unverständlich ist. Der Vers ist gänzlich verdorben. Die zweite Zeile des verdorbenen Verses mag vielleicht gelautet haben: *kullam pi jale bandhanti tinnâ medhâvino janâ*, auch ein Floss machen sie im Wasser, die verständigen Leute sind schon jenseits. Das erste Hemistich wird wohl etwas enthalten haben wie: *taranti arṇavaṃ sâraṃ setuṃ kṛitvâ na* — man kommt über den Strom durch Schlagen einer starken Brücke. Dies ist aber alles sehr unsicher und wenig befriedigend; aber es ist besser, auf die Möglichkeiten aufmerksam zu machen, als sie zu verschweigen. (Anmerk. d. Uebersetzers. Ich halte in der ersten Vershälfte *saram* für eine Glosse zu annavam, und ebenso *vissajja* (*visṛijya*) zu *katvâna*, und lese *ye taranti aṇṇavaṃ setuṃ katvâna pallalaṃ viya*, die über den Ocean setzen durch Schlagen einer Brücke, als wäre er eine Pfütze; in der zweiten Hälfte lese ich entweder *janâ* oder *jalâ* (= *jaḍâ*) im Gegensatz zu *medhâvino*. *kullam jalâ hi bandhanti; tiṇṇâ medhâvino janâ:* die Thoren machen ein Floss: die Weisen sind schon am jenseitigen Ufer. J.)

Darauf setzte der Herr seine Reise nach Koṭigrâma (d. h. Dorf am äussersten Ende) fort. Hier hielt er eine Ansprache an die Seinigen in folgender Weise: „Mönche! dass wir diesen weiten Weg gewandelt sind und ihn durchlaufen haben, ist eine Folge davon, dass wir die vier Hauptwahrheiten nicht erkannt (und von neuem gekannt) und erreicht haben. Welche vier?" Hier folgen die bekannten Hauptwahrheiten.*) „Weil wir, ich und ihr, keine (208) dieser vier erkannt und erreicht haben, sind wir diesen weiten Weg gewandelt und durchlaufen. Nun aber haben wir jede der Wahrheiten erkannt und erreicht, ist der Wunsch fortzubestehen ausgerottet, verschwunden die Lust, die uns ans Dasein fesselt**); nun wird man nicht wiedergeboren." Nachdem der Sugata dies gesprochen, wiederholte***) er das Gesagte in Form eines Verses.

---

*) Die vier Wahrheiten sind der Heilkunst entlehnt: 1) der Arzt constatirt die Krankheit; 2) erkennt er ihre Ursache als in unreinen Stoffen, bösen Säften, *âçrava's*, oder, wie die Griechen sagen, *rheumata*, bestehend; 3) er sieht ein, dass dieselbe unterdrückt, weggeschafft werden müssen; 4) geht er zu dem Ende zu den Mitteln, medicinischen oder chirurgischen, über. Auf geistreiche Weise werden diese medicinischen Grundsätze oder Lehrsätze der Kunst angewandt, wo die Sonne in einer der Fugen, Verbindungspunkte, *sandhi's* (des Jahres) steht, wo sie also als Heiler auftritt. Bei dem *sandhi* des neuen und alten Jahres, als der Buddha die Erwachung erreicht; am 21. Juni, als er seine erste Predigt hält etc.

**) *Bhavanetti* ist, wie das Palilexicon angibt, zur Wiedergeburt führend, Sanskr. *bhavanetrî*; das Wort vernichtet *khînâ* würde eher zu der Bedeutung Strom passen, welche auch dem Sanskrit *netrî* beigelegt wird. Im folgenden Verse, der viel älter als die Prosa zu sein scheint, wird anstatt *khînâ* gebraucht *samûhatâ* d. h. ausgerottet.

***) Mutmasslich ist dies unrichtig; der Vers ist die alte Ueberlieferung und später durch Prosa ersetzt, aber als besonders heiliges Stück der Prosabearbeitung zugefügt. Die Bedeutung des Obigen ist folgende: Der Buddha (d. h. die

Eine Zeit lang blieb der Herr in Koṭigrâma und unterwiess seine Schüler in Punkten der Moral, Frömmigkeit und Weisheit. Von diesem Orte reiste er mit grosser Schar nach Nâdika, wo er seinen Aufenthalt in der Giñjakâherberge nahm.*) Dort hatte der Meister ein Gespräch über verschiedene Gläubigen, welche das Zeitliche mit dem Ewigen vertauscht hatten, und über deren Stand und Los nach dem Tode Ânanda um Aufklärung bat. Es waren: der Mönch Sâḍha, die Nonne Nandâ, die Laiin Sujâtâ, die Laien Sudatta, Kakuda, Kâlinga, Nikata, Kaṭissabha Tushṭa, Saṃtushṭa, Bhadra und Subhadra.**) Auf seine Frage erhielt Ânanda eine ausreichende und ausführliche Antwort, die in der Hauptsache darauf hinauslief, dass Sâḍha infolge des Schwindens aller Sünden (209) Erlösung und höhere Einsicht erlangt habe; dass Nandâ durch Loslösung von den fünf niederen Banden einen

---

Sonne des laufenden Jahres) hat noch nicht von neuem die Bodhi erreicht, aber sie ist schon im Dorfe am äussersten Ende und wird daher bald am Baume des Erwachens anlangen. Aber dann hört sie auf zu sein; das neue Jahr beginnt und das alte kommt nie mehr zurück. Eigentlich müsste die Sage hier am 21. März aus sein, es sei denn, dass man annimmt, die Sage würde fortgesetzt bis zum Beginne des Kalenderjahres.

*) Dies kommt im Mahâvagga VI 30, 6 erst später vor, doch offenbar an unrichtiger Stelle; auch ist die dort gebrauchte Form Nâtikâ unrichtig, weil die übrigen südlichen Quellen mit Schiefner p 285 in der Form Nâdika übereinstimmen. (Anm. d. Uebersetzers. *ñâtika* hängt wahrscheinlich mit den *jñâtaka kshattriyas* zusammen, zu denen Mahâvîra, der Nigaṇṭha Nâtaputta, gehörte.)

**) Sâḍha treffen wir 100 Jahre später auf dem berühmten Concile zu Vaiçâlî wieder gesund und munter an. Sujâtâ ist eine alte Bekannte; sie war es, die am Tage der Erwachung den Herrn mit einer goldenen Schüssel versah; nach dem Lalitavistara lebte sie in Nandikagrâma, welches also wohl identisch mit Nâdika sein wird. Von Kakuda war oben p 227 die Rede, Bhadra und Subhadra sind nur Namen derselben Person.

solchen Zustand in höheren Regionen erlangt habe, dass sie nicht mehr nötig haben werde, von dort zurückzukehren; dass auch die Uebrigen dieses Zustandes teilhaftig geworden seien, ausgenommen Sudatta, der nur drei Bande abgelegt hätte und noch einmal auf Erden als Sakṛidâgâmin sollte wiedergeboren werden, desgleichen Sujâtâ, die den ersten Grad der Heiligkeit besass.

Die Beantwortung von Ânanda's Fragen führte den Herrn zu folgender Bemerkung: „Ânanda! es ist doch wahrlich nichts seltenes, dass ein Menschenkind stirbt. Wenn du jedesmal, sobald jemand verstorben ist, den Tathagâta um desbezügliche Aufklärung fragen wolltest, würdest du ihm lästig fallen. Darum, Ânanda! werde ich dir ein Hauptstück des Gesetzes verkündigen, mit Hilfe dessen ein wohlgeratener Schüler, wenn er will, selbst mit Sicherheit bestimmen kann, ob er so weit fortgeschritten ist, dass er nicht zu befürchten braucht, in der Hölle, als Tier, im Schattenreich, in einem Zustande des Jammers wiedergeboren zu werden. Erstens muss der edelmütige Schüler einen vernünftigen Glauben an den Buddha, zweitens an das Gesetz, drittens an die Kirche haben. Auch muss er die Sitten, welche edele Menschen lieben, besitzen."

Von Nâdika machte der Herr sich auf nach Vaiçâlî, und verweilte dort im Lusthofe der Âmrapâlî. Als die Hetäre hörte, dass der Herr in ihrem*) Mangogarten verweilte, liess sie ihre schönsten Wagen anspannen und fuhr damit, selbst im allerschönsten Wagen sitzend, aus der Stadt heraus den Weg nach

*) Abweichend ist die Darstellung in Mahâvagga VI 30 insofern, als gesagt wird: „Als Ambapâlî vernahm, dass der Herr zu Koṭiggâma angekommen sei".

ihrem Garten.*) Sie fuhr (210) so weit, als der Weg dies gestattete; dann stieg sie von dem Wagen ab und ging zu Fusse**) zum Herrn. Vor ihn gelangt, setzte sie sich nach höflichem Grusse in gemessener Entfernung und wurde von ihm durch eine erbauliche Rede erleuchtet und gestärkt. Darauf lud sie den Herrn mit seiner Schar für den folgenden Tag zum Essen ein und nach stillschweigender Zustimmung entfernte sie sich mit ehrerbietigem Grusse.

Auch die Licchavi's von Vaiçâlî hatten auf die Nachricht von der Ankunft***) des Herrn sich beeilt, ihre schönsten Wagen anspannen zu lassen und selbst in einem sitzend aus der Stadt zu fahren. Einige derselben waren dunkelblau gefärbt, dunkelblau gekleidet, dunkelblau geschmückt; andere gelb, gelb gefärbt etc., wieder andere rot, rot gefärbt etc.,

---

*) Die auffällige, wiederholte Erwähnung von Wagen lässt uns vermuten, dass Âmrapâlikâ bald mit Sûryâ, der Sonnentochter, die in dem Wagen der Açvin's fährt, bald mit Rohiṇî (Aldebaran), die der Hauptstern des Wagens der Rohiṇî im Stier ist, identificirt wird. Beide konnten um so leichter identificirt oder verwechselt werden, als Sûryâ dem Mondgotte zur Braut gegeben wird, und Rohiṇî die Lieblingsgattin des Mondgottes genannt wird. Sie heisst eine Hetäre, *gaṇikâ*, weil dies Wort eigentlich „zu dem grossen Haufen gehörig, vulgär, öffentlich" bedeutet und abgeleitet ist von *gaṇa* Schar, Haufe. Nun bilden die Muttergöttinnen eine solche Schar, und da Sûryâ und Rohiṇî beide den schaffenden Sonnengott zum Vater oder Beherrscher haben, ist die *gaṇikâ* vermutlich dieselbe, wie die Muttergöttin Sâvitrî, die Sonnentochter. Âmrapâlî ist denn auch ohne Eltern, von selbst, geboren. Hardy, *Manual* p 456; Hiuen-Thsang, *Memoires* I 388.

**) Dies „zu Fuss" erinnert an das so oft von der Ushas gebrauchte *padvatî*, Fussgängerin. Auch Ushas ist die Sonnentochter. Sie ist denn auch sowohl die Morgenröte, als auch das Anbrechen des neuen Jahres jeder Zeitperiode.

***) Nach dem Mahâvagga in Koṭigrâma, nach dem Mahâparinibbâna Sutta in dem Garten der Ambapâlî.

wieder andere weiss, weiss gefärbt etc. Da fuhr Âmrapâlî den jungen Licchavi's in die Räder. Nach der Veranlassung gefragt, erklärte sie, den Herrn für den folgenden Tag zum Essen eingeladen zu haben. „Nun, Âmrapâlî", sagten die Licchavi's, „überlass uns das Mahl für 100 000 Goldstücke." Sie antwortete: „„Nein, meine Herren! und wenn ihr mir ganz Vaiçâlî gäbet, so würde ich euch ein so bedeutendes Mahl doch nicht überlassen."" Da schlugen die Licchavi's Schnippchen mit den Fingern und riefen aus: „Ach das Mütterchen*) hat uns überholt, ach das Mütterchen hat uns überflügelt."

Inzwischen setzten die Licchavi's ihre Fahrt fort. Als der Herr sie in der Ferne kommen sah, wandte er sich zu den Mönchen mit den Worten: „Mönche! wenn unter euch einige sind, die die Götter des Paradieses noch nicht gesehen haben, so betrachtet die Schar der Licchavi's; betrachtet sie und ziehet daraus den Schluss, dass die Schar der Licchavi's die Schar der Götter des Paradieses ist!"

(211) In derselben Weise, wie Âmrapâlî gekommen und vom Herrn empfangen worden war, brachten die Licchavi's ihre gleichlautende Einladung vor, die nicht angenommen wurde. Darauf dankten sie für die ihnen zuteil gewordenen Worte und entfernten sich mit höflichem Grusse.

Als die Nacht vorüber war, liess Âmrapâlî in ihrem Hofe die schmackhaftesten Speisen bereiten und sandte, als alles fertig war, zum Herrn, der mit seinem Zuge von Mönchen früh morgens nach der Stelle hinging, wo die Wirtin das Mahl angerichtet hatte. Nach Beendigung der Mahlzeit ergriff Âmrapâlî das Wort und sagte: „Diesen Garten schenke ich der Kirche,

---

*) Dieser Ausdruck, der scheinbar mit der Schönheit der Hetäre im Widerspruch steht, bestärkt uns in unserer Vermutung, dass sie eine der Muttergöttinnen ist.

deren Haupt der Buddha ist.“ Der Herr nahm die Schenkung an, stand nach einer erbaulichen Rede auf und entfernte sich.*)

---

34) Krankheit des Buddha. Ânanda vom Bösen besessen. Versuchung des Bösen. Ereignisse der letzten Monate nach der nördlichen Ueberlieferung. Geschichte der letzten Tage nach den südlichen Berichten. Mahlzeit bei Cunda. Letzte Krankheit. Bekehrung des Subhadra. Tod. Begräbnis. Verteilung der Reliquien.

Vom Hofe der Âmrapâlî zog der Herr nach Bailvadorf. An diesem Orte brachte er die stille Zeit zu, während er die Mönche rings um Vaiçâlî einquartirte**).

(212) Zu Bailva wurde der Herr sterbenskrank und nur seiner Geisteskraft und dem Gedanken, dass seine Aufgabe noch nicht erfüllet sei, war es zu verdanken, dass er nicht erlag. Als er wieder so an Kräften zugenommen, dass er sich bewegen konnte,

---

*) Unmittelbar hierauf folgt im Mahâvagga VI 30, dass der Buddha nach dem Belvederesaal im grossen Parke bei Vaiçâlî reiste. Dies kommt im Mahâparin. S., dem wir jetzt folgen, erst viel später vor, wie der Leser sehen wird.

**) Hier finden wir eine Stütze der oben p 225 ausgesprochenen Vermutung, dass die stille Zeit des Buddha ursprünglich in die Wintermonate fiel. Die Erzählung greift hier um drei Monate zurück, wie aus der gleich zu meldenden Krankheit des Tathâgata hervorgeht. Die Buddha's werden ja immer am kürzesten Tage krank. Die Störung im Gange der Geschichte, welche im Mahâvagga stattfindet, lässt sich am leichtesten aus dem Umstande erklären, dass in einigen Gegenden Neujahr auf 1. Januar, in anderen auf 1. April fiel.

setzte er sich ausserhalb des Klosters auf ein schattiges Plätzchen und sprach mit Ânanda über sein nahendes Ende. „Ich bin jetzt alt“, sagte er unter anderem, „hochbejahrt, ich habe das Lebensalter von achtzig Jahren erreicht, Ânanda! gleich einem alten Wagen schleppt sich der Leib des Tathâgata mit Mühe fort. Wenn der Tathâgata nach Unterdrückung der Wahrnehmungen die absolute Concentration des Geistes erreicht haben wird, wird der Leib des Tathâgata in seliger Ruhe sein. Alsdann, Ânanda! werdet ihr auf eurem Lebenspfade in euch selbst und in dem Gesetze Licht und Hilfe suchen müssen.“

Einstmals sprach der Herr zu Ânanda: „Nimm die Matte, Ânanda, und lass uns nach dem Câpâla-Heiligtum*) gehen, um dort den Tag zu verbringen.“

Beim Heiligtum angelangt, nahm der Tathâgata Platz und sagte: „Lieblich, Ânanda, ist Vaiçâlî; lieblich das Heiligtum Udayana; ebenso das Gautamaka-Heiligtum, und das von Sattamba, von Bahuputrâ, von Sârandadâ und Câpâla.**) Jeglicher der die vier

---

*) Câpâla ist eine künstliche, aber auf sprachliche Analogie gestützte Nebenform von Câpin, der Schütze im Tierkreis. Ein Heiligtum *(caitya)* wird auch das Sternbild der Fische genannt, siehe p 94. Dies Stück fehlt in Bigandet, bei dem der Tod von Çâriputra folgt: mit Unrecht, denn so weit sind wir noch nicht in der Zeit: der erste der Açvin's kann erst im März heliakisch untergehen.

**) Die Erklärung dieser Heiligtümer ist ungewiss: Udayana kann ebensogut Ausgang als Aufgang sein; im ersten Falle kann es der Widder, im letzten die Fische sein. Sattamba wäre im Sanskrit Saptâmra oder Saptâmba; das letzte: die sieben Mütter wird gemeint sein, d. h. die Plejaden, indisch *Kṛittikâ.* (Anm. d. Uebersetzers. Die officielle Zahl der Kṛittikâ's ist sechs, obschon den Indern, wie den Alten nicht unbekannt war, dass es noch einen siebenten, allerdings schwer sichtbaren Stern in den Plejaden giebt, MBh III 230, 11. Die sieben Mütter dürften

Teile der Zaubermacht (eigentlich des Zunehmens, des Wachstums) geübt und sich zu eigen gemacht hat, kann, wenn er will, ein Kalpa oder den Rest eines Kalpa bleiben. Der (213) Tathâgata nun hat sie geübt und sich zu eigen gemacht, er kann also, wenn er will, ein Kalpa oder den Rest eines Kalpa bleiben."

Trotzdem der Herr auf diese Weise solche deutliche Winke gab, konnte Ânanda es nicht verstehen. Weil Mâra sich seines Geistes bemächtigt, sagte er nicht: bleib, Herr, einen Kalpa! bleib, Sugata, zum Nutzen, Heil und Frommen der Menschen und Götter! Der Herr wiederholte seine Worte zum zweiten, zum dritten Male, aber Ânanda schwieg. Da sagte der Herr: „Geh, Ânanda! und thue, wozu du glaubst, dass die Zeit gekommen sei." Und der Schüler erhob sich, grüsste den Herrn ehrerbietig und setzte sich in gemessener Entfernung am Fusse eines Baumes nieder.

Da erschien Mâra der Böse und sagte: „Geh in vollständiges Nirvâṇa ein, Herr! geh in vollständiges Nirvâṇa ein, Sugata! die Zeit ist gekommen." Doch der Herr weigerte sich und erklärte, dass er, der Tathâgata, erst über drei Monate in vollständiges Nirvâṇa eingehen werde.**)

---

daher wohl eher die sieben *jaganmâtaras* Weltmütter sein, cf. Ind. Ant. IX p 28. J.) Bahuputra ist Söhnereich; die Erklärung unsicher; vielleicht sind auch hiermit die Plejaden gemeint, welche sonst die Bahulâ's (die Vielen) genannt werden. Dies ist wahrscheinlicher, weil Bahuputrikâ eine der Muttergöttinnen und Ammen Skanda's, also eine der Plejaden ist.

*) Anm. d. Uebersetzers. Es ging wohl etwas in des Buddha's Seele vor wie in der des Erlösers Matth. 26, 42: Mein Vater ist es nicht möglich, dass dieser Kelch an mir vorübergehe?

**) In derselben Weise oben p 99.

Während der Herr im Câpâla-Heiligtume verweilte, machte er sich frei von dem Wunsche länger zu leben. Und siehe! ein entsetzliches Erdbeben und der Lärm der himmlischen Trommeln begleitete das wichtige Ereignis. Bei dieser Gelegenheit unterrichtete der Herr den Ânanda über die acht Ursachen der Erdbeben und in anderen Gegenständen; er erzählte, dass Mâra der Böse schon früher unter des Ziegenhüters Banianbaum ihn, den Tathâgata, hatte überreden wollen, in vollständiges Nirvâṇa einzugehen, und dass Mâra diesen Versuch jetzt im Câpâla-Heiligtum wiederholt hätte. Nun richtete Ânanda die Bitte an den Herrn, noch einen Kalpa zu bleiben zum Nutzen, Heil und Frommen der Menschen und Götter. Aber der Tathâgata antwortete, Ânanda habe den günstigen Augenblick vorübergehen lassen und verschulde also selbst, wenn seine dreimal wiederholte Bitte nicht erfüllt werden könne.

Darauf reiste der Tathâgata mit Ânanda nach dem grossen Haine und (214) nahm seinen Wohnsitz im Belvedere-Saal. Er liess durch seinen treuen Schüler die Mönche zusammenrufen und hielt eine Ansprache an sie, worin er sie ermahnte, getreulich zu beherzigen, was er sie gelehrt habe. Auch teilte er ihnen mit, dass der Tathâgata über drei Monate in vollständiges Nirvâṇa eingehen werde.

Nach einer Weile zog der Herr mit einem grossen Schwarm von Mönchen nach Bhâṇḍagrâma und anderen Dörfern, wo er überall seine Lehren mit denselben Worten wiederholte, bis er nach Bhoganagara kam. Auch hier brachte er einige Zeit mit Unterweisung der Mönche zu. Von Bhoganagara begab er sich nach Pâvâ.

Hier wollen wir den Faden der Erzählung ab-

brechen, um die in der nördlichen Ueberlieferung berichtete Thatsachen*) mitzuteilen.

Nachdem der Herr 80 Jahre alt geworden, brachte er die stille Zeit im Lande der Vṛiji's im Çiṃçapâhaine, nördlich vom Bambushaine, zu. Dort wurde er gefährlich krank, aber er genas wieder. Nach seiner Genesung zog er, von Ânanda begleitet, nach dem Lande der Malla's, deren Gastfreundschaft er einen Monat lang genoss. Als er auf dem Wege zwischen Kuçinagara und dem Flusse Hiraṇyavatî einen Beweis seiner wunderbaren Kraft dadurch gab, dass er einen grossen Stein, den man in 29 Tagen nicht von der Stelle bewegen konnte, in die Luft warf und in Staub verwandelte, bekehrte er 500 Malla's.

Der Herr sprach zu Ânanda: „In kurzer Zeit, Ânanda! werde ich im Haine**) der zwei Sâlbäume das Nirvâṇa erreichen". Darauf ging (215) er zur Geierlei und von dort durch die Luft nach einem Lande hoch im Norden.

Um diese Zeit starb Çâriputra***) und unmittelbar

*) Bei Schiefner p 289.

**) Der Grund, weshalb die vier Hauptzeitpunkte und Hauptperioden des Jahres, die *sandhi's*, mit dem Wort für Hain, *vana*, angedeutet werden, ist wohl der, dass *vana* nicht allein Wald, sondern auch Wohnung bedeutet. Das indische Wort ist denn auch nichts anderes, als unser *Wohnung*. Ebenso wie bei uns Wohnung und Quartier synonym sind, so muss auch der Inder *vana* (scheinbar Wald, aber gemeint Wohnung) gleichgestellt haben mit *pada*, Standort, Quartier. Was insbesondere Veṇuvana als Zeitabschnitt betrifft, so vergleiche man Skrt *upavaiṇava* die drei Abschnitte des Tages. Es lag auf der Hand, den Bambus zur Bezeichnung zu benutzen.

***) Der Tod dieses Schülers, d. h. der heliakische Untergang des ersten der Açvin's, wird ausführlich in der barmanischen Lebensbeschreibung — Bigandet 2 p 18 ff. — beschrieben. Ob der Barmane selbst noch wusste, wer Çâriputra eigentlich ist, geht nicht hervor, aber seine Quellen

nach ihm sein unzertrennlicher Gefährte Maudgalyâyana.*) Dem Andenken Çâriputra's weihte Anâthapiṇḍika, mit Zustimmung des Herrn, ein Heiligtum.

Um diese Zeit sah der Herr den als Kind wiedergeborenen Brahmanen Kauṇḍinya auf einem Düngerhaufen spielen. Beim Anblick des Buddha wurde er gläubig und bot ihm eine Hand voll Erde an. Da sagte der Meister zu Ânanda: „Dieser Knabe, Ânanda! wird über 100 Jahre nach meinem Tode Açoka werden, der ebenso viele Heiligtümer zur Ehre meiner Reliquien errichten wird, als diese Handvoll Sandkörner enthält.“

Als nun der Herr beschlossen hatte, zu verschwinden, und sah, dass Kâçyapa geeignet sei, als Lehrer aufzutreten, Ânanda aber, den Schatz des Gehörten zu bewahren**), sprach er zu Kâçyapa: „Gieb dein Lehramt nicht auf und verschwinde nicht, bevor

---

wussten es ganz gut; denn 1) wird uns berichtet, dass Çâriputra's Amme Revatî hiess, Bigandet 2, 21, d. h. der Stern ζ in den Fischen; 2) sagt der Buddha in seiner Leichenrede auf Çâriputra u. a.: „er glich einem Stiere, dessen Hörner gebrochen sind“. Nun kann der Herr dies nicht so gesagt haben, denn die Buddha's sprechen keine Unwahrheit aus. Nein, er sagte dies: er glich einem Stiere (d. h. dem Führer der Herde, Leithammel), dessen Hörner gebogen sind. Das indische Wort *bhagna* bedeutet gebrochen und gebogen. Der Buddha gab zu erkennen, dass Çâriputra eigentlich ein Widder wäre, und das stimmt: die Açvin's und der Widder fallen zusammen.

*) Auch bei Bigandet 2, 26, wo der Tod sehr tragisch dargestellt ist. Da Maudgalyâyana's Tod etwas später fällt, als der seines Genossen, muss er β oder α des Widders sein.

**) Kâçyapa oder Kaçyapa ist die Dämmerung, die unmittelbar auf Sonnenuntergang folgt; er ist deshalb so vorzüglich geeignet, als Lehrer, als Mahner aufzutreten, weil die Dämmerung *Manu* heisst, und Manu bedeutet auch eben Monitor, Mentor. Dagegen hat Ânanda, Mercur oder Jupiter, als Planet eine mehr receptive Natur, insofern die Planeten nur ein von der Sonne entlehntes Licht haben.

Madhyântika *) Mönch geworden ist. Befiehl ihm, den Nâga Hulunṭa zu bekehren, sich in Kashmir niederzulassen und die (216) Lehre dort einheimisch zu machen. **) Und du, Ânanda! überliefere die Lehre an Çâṇavâsika und befiehl ihm, die Nâgafürsten Nâṭa und Bhaṭa zu bekehren, und verschwinde nicht, bevor du die Lehre an Upagupta überliefert hast, und sage ihm, dass er nicht verschwinden solle, ehe er die Lehre an Dhîtika übergeben und diesem gesagt hat, die Lehre dem Kâlika zu übergeben." Kâçyapa und Ânanda gelobten, in Einklang mit des Meisters Wort zu handeln.

Nachdem der Herr einen letzten Blick auf Vaiçâlî geworfen hatte, begab er sich durch die Dörfer der Vṛiji's nach dem Lande der Malla's und dem nördlich von Bhogagrâma gelegenen Çiṃçapâhaine. Und siehe, die Enden des Horizontes stehen in Glut, die Erde bebt, Meteore fallen. Es waren die Anzeichen des bevorstehenden Verschwindens des Herrn.

Zwischen dem Vṛijilande und dem Flusse Hiraṇyavatî begann der Buddha Müdigkeit im Rücken zu fühlen und legte sich auf sein zu einem Kissen gefaltetes Gewand. ***) Ein Mallischer Pukkasa †) schenkte ihm ein paar baumwollene Kleider. Sobald der Herr dieselben angezogen hatte, wurde seine Farbe glänzend. „Siehe, Ânanda!" sagte er, „am

---

*) Madhyântika bedeutet Mittag im Pali; doch etymologisch ist es mehr im allgemeinen „Mittelzeit". Wir werden später sehen, dass er zum mindesten 250 Jahre alt wurde.

**) Man vergleiche das auf p 103 Note ** bemerkte, woraus man mit einiger Wahrscheinlichkeit schliessen kann, dass ein Teil der Buddhalegende ihre Gestalt in einem nördlichen Lande wie Kashmir erhalten hat.

***) Dasselbe geschah auch mit Devadatta, als er auf dem Punkte war unterzugehen, wie wir gesehen haben.

†) Name einer niedrigen Menschenklasse.

Abende, an dem ich ein Buddha wurde und an dem ich das Nirvâṇa erreiche, habe ich diese Farbe.“*)

An der Hiraṇyavatî angelangt, nahm der Herr ein Bad und ging dann über den Fluss. Zwischen dem Flusse und dem Kuçilande begannen die Schmerzen (217) im Rücken aufs neue. Da begab er sich nach dem Haine der zwei Sâlbäume, zwischen Kuçinagara im Westen und der Hiraṇyavatî im Osten. Dort setzte er sich hin und schlief ein. Sofort bogen sich alle Gräser und Bäume vor ihm, Tiere und Vögel verstummten, Sonne und Mond verfinsterten, die Erde bebte. Ânanda fragte: „Warum verschwindest du hier und nicht in einer der sechs Städte?“ „„Ânanda!““ antwortete er, „„sprich nicht so. Hier haben die sechs Buddha's**) vor mir ihren Leib verlassen und ich thue es nun als der siebente.““ Klagend rief Ânanda zur Seite seines Herrn aus: „Das

---

*) Da die Farbe der untergehenden Sonne als rot, rötlich angesehen werden kann, ist es erklärlich, warum die Mönche der nördlichen Buddhisten rote Gewänder tragen. *Buddha* und *mukta* laufen auf dasselbe hinaus. Ferner ist *mukta* auch untergegangen von der Sonne. Deshalb ist *buddha* die erwachte (die aufgegangene Sonne), in anderer Hinsicht das Gegenteil von *mukta*. Wir sind überzeugt, dass die allgemeine indische Auffassung von *mukta* erlöst, und *moksha* Erlösung, auf Etymologie beruht und unrichtig ist. Die wahre, ältere, alt-arische Bedeutung von *mukta* war: durch und durch erfahren, weise; von *moksha:* Weisheit. Die wahre Bedeutung ist bewahrt geblieben in dem mit *muc* identischen angelsächsischen *smûgan* (Slavisch smygati) durchdringen, woher *smeagan* gründlich untersuchen, erforschen etc. Daher kommt es, dass bei den Buddhisten *arhat* ein Meister, und *mukta* sachlich auf dasselbe hinauskommen.

**) Auch die Sonne wird von den Indern als einer der *graha's:* Planeten, betrachtet. Vollkommen mit Recht behaupten also die sechs Irrlehrer (p 195) auch Buddha's zu sein. In der kirchlichen Auffassung wird das anders dargestellt; auf die sieben officiellen Buddha's kommen wir später zurück.

Auge der Welt ist bei seinem Erlöschen grösser als vorher" *) und mit bebendem Herzen begab er sich an einen anderen Ort.

Endlich erschien der fünfzehnte Tag, an dem der Herr sterben sollte.**) Von allen Gaben, welche die Götter, Menschen etc. ihm brachten, nahm er keine an, mit Ausnahme des letzten Mahles von Cunda, dem Sohne des Tanzmeisters aus Kuçinagara.***) Ferner heilte er Ajâtaçatru von seiner Krankheit, der um Hilfe zu suchen gekommen war, tröstete Indra, der ratlos war, weil er keine Möglichkeit sah, nach des Buddha's Tode sich gegen die Geister der Finsternis zu verteidigen, und sprach auch ermutigende Worte zu Râhula, der auf die Ermahnung des Jina des Nordostens von dort herbeigeeilt war, um in den letzten Augenblicken seines Vaters zugegen zu sein. Auf die Frage Ânanda's, wie er seine Bestattung gefeiert haben wollte, antwortete er: „Wie ein Cakravartin." †)

(**218**) Das letzte wichtige Ereignis vor dem Hintritte des Tathâgata, war die Bekehrung des Subhadra, eines Mönches, der 120 Jahre zählte und im Norden am See Anavatapta wohnte. Als er sah, dass der Feigenhain in der Nähe seiner Wohnung alt ge-

---

*) Es ist eine bekannte optische Täuschung, dass der Sonnenball am Horizonte uns grösser erscheint als höher am Himmel.

**) Dieses doppelte Erlöschen wird wohl die Bedeutung haben, darzuthun, dass der mittlere Unterschied, in der Theorie, zwischen dem astronomischen Ende des Jahres im März und dem des luni-solaren Kalenderjahres 15 Tage beträgt.

***) Wer mit diesem Tanzmeister gemeint ist, ist uns unbekannt; der Tanzmeister an dem Himmel ist bei den Indern der Polarstern. Die südliche Darstellung weicht, wie wir sehen werden, etwas ab.

†) D. h. Weltbeherrscher, aber gemeint ist „wie der Discuswerfer" oder „der himmlische Raddreher", d. h. Vishṇu.

worden war, meinte er: „Nun, da ich sterben werde, ist auch dieser Hain alt geworden.“ Doch als Subhadra hierüber von einer Gottheit dahin aufgeklärt wurde, dass dies Zeichen nämlich eine Hindeutung auf das nahende Ende Buddha's sei, begab er sich nach dem Sâlhain und traf dort Ânanda. Es war nämlich der Alte in 500 Geschlechtern der Vater des Herrn*) gewesen. Aus dem Grunde liess derselbe ihn vor sich erscheinen und bekehrte ihn. Darauf wurde Subhadra Arhat und verschied noch vor dem Meister.

Der Herr zeigte die Goldfarbe seines Leibes, erhob sich sieben kleine Spannen in die Luft und sprach sieben Mal: „Seht die Goldfarbe meines Körpers: nun entschwinde ich dem Dasein.“ Das wiederholte er 24 mal und hielt dann seinen letzten Vortrag.**)

Nunmehr kehren wir zur südlichen Ueberlieferung zurück, um die Erzählung wieder dort aufzunehmen, wo wir sie abgebrochen haben.

Zu Pâwâ weilte der Herr im Mangogarten Cunda's des Schmiedes.***) Sobald Cunda hörte, dass der Herr in seinem Mangogarten angekommen wäre, eilte er zu ihm und lud ihn mit dem Clerus auf den fol-

*) Subhadra ist das Sternbild Bhadrapadâ, oder dessen nördlichster Stern, α Andromedae, der in der That auf hoher himmlischer Breite liegt. Darum soll er denn auch so hoch im Norden wohnen.

**) Man sieht, dass Predigen, das Gesetz verkünden, vom Buddha ausgesagt dasselbe bedeutet, wie „sein Licht leuchten lassen“.

***) Cunda muss Kuppler bedeutet haben, denn das weibliche *cundî* ist Kupplerin. Damit stimmt denn, dass er ein Schmied heisst. In der Mythologie sind Schmiede z. B. die Ṛibhu's im Veda, die personificirten Zeitabschnitte des Jahres und des Tages. Mit einem anderen Bilde werden die Einschnitte oder ihre Vertreter als himmlische Aerzte vorgestellt: Açvin's, Punarvasu's, oder der Sonnengott selbst, Apollo.

genden Tag zum Essen. Diese Einladung wurde durch Stillschweigen angenommen. Am anderen Morgen in der Frühe liess der Schmied schmackhafte Speisen bereiten, auch viel Schweinebraten.*) (219) Als der Herr zur Stelle gekommen war, sagte er zu Cunda: „Von dem Schweinebraten, den du zubereitet hast, musst du mir allein vorlegen; den Mönchen musst du das andere Essen geben.“ Nach dem Essen bat er Cunda, die Reste des Schweinebratens in einer Grube zu verscharren, weil kein Wesen im ganzen Weltall diese Speise gut vertragen könne, ausser dem Tathâgata.**)

Nachdem der Herr den Schweinebraten von Cunda gegessen hatte, wurde er schwer krank, er bekam eine Blutdiarrhoe und fühlte fürchterliche Schmerzen. Er ermannte sich aber und trat in Begleitung Ânanda's die Reise nach Kusinârâ***) an. Unterwegs wollte er unter einem Baume ausruhen und sagte zu seinem Begleiter: „Komm, Ânanda! falte mein Kleid, damit ich mich niedersetze; ich bin müde.“ Nach einer

---

*) Dieser Ausdruck in der Uebersetzung ist nur eine Aushilfe: das Original hat *sâkara maddava.* So viel wir wissen, kommt *maddava* nur vor in der Bedeutung: Zartheit, das Weiche. Bigandet 2, 36 hat Schweinefleisch und Reis.

**) Eine Erklärung dieser scheinbar ungereimten Mythe vermögen wir nicht zu geben; aber wir vermuten, dass jedenfalls auf ein Reinigungsfest gegen Jahresschluss angespielt wird, etwa nach der Art der römischen Suovetaurilia, welche beachtenswerter Weise auch Solitaurilia heissen. Auch in Pâvâ liegt der Begriff der Reinigung, und kann zugleich eine Anspielung auf Skanda, den Sohn des Feuers, Pâvaki, darin enthalten sein. (Anm. d. Uebersetzers. In Pâvâ starb auch der Mahâvîra Nâtaputta. Die Jaina's geben den Namen mit Pâpâ wieder. J.). Ob irgend eine Beziehung zwischen Buddha's Genuss von Schweine- oder Eberfleisch und dem Monate April und dem Feste Vishṇu's, Varâhadvâdaçî besteht, wagen wir nicht zu behaupten.

***) Wir haben im Texte die Paliform gebraucht, weil wir keineswegs sicher sind, ob die Sanskritisirung in Kuçinagara richtig ist.

Weile bat er Ânanda, Trinkwasser zu holen. Ânanda aber machte wegen des trüben Wassers im Bache Einwürfe und fragte, ob er nicht lieber etwas weiter aus dem Flusse Kakutsthâ das Wasser holen sollte. Doch der Meister wiederholte seinen Befehl, worauf der Schüler ihn ausführte und zu seiner grossen Verwunderung bemerkte, dass das Wasser im Bache klar geworden war.

Zu dieser Stunde kam ein Mallischer Pukkasa*), der früher ein Anhänger von Arâla Kalâma gewesen war, zum Herrn und erzählte demselben, dass Arâla Kalâma zu der Zeit einen erstaunlichen Beweis geistiger Abstraction gegeben hätte. Nun gab der Buddha eine Probe seiner eigenen geistigen Abstraction, welche die des Arâla weit hinter (220) sich liess. Der Pukkasa war entzückt über das, was er gehört hatte, legte sofort das Glaubensbekenntnis als Laie ab, rief Jemand, dass er ein paar Stücke goldfarbener Kleidungsstücke holte, und bot sie demütig dem Herrn an. Derselbe liess sich mit einem bedecken, mit dem anderen Ânanda.**)

Nachdem der Pukkasa durch eine Predigt erbaut und erleuchtet worden war, entfernte er sich mit ehrerbietigem Grusse.

Sobald der Mann fortgegangen war, liess Ânanda die Kleidungsgarnitur dem Körper des Herrn zukommen, wodurch derselbe wie flammendes Feuer glühte. Als der Schüler seine Verwunderung darüber zu erkennen gab, belehrte ihn der Meister: „Zu zwei

---

*) Siehe oben p 276, Note. Bei Bigandet 2, 37 ist der ehrsame Pukkasa zu einem Prinzen von Pukkasa erhoben worden.

**) Dies steht in Widerspruch nicht nur mit der obigen nördlichen Ueberlieferung, sondern auch mit einem Verse des Mahâparin. Sutta selbst, worin gesagt wird, dass der Meister, mit dem Paare goldgelber Kleider bedeckt, die ihm der Pukkasa holen liess, goldfarben schien.

Zeiten, Ânanda, ist die Hautfarbe des Tathâgata besonders hell und klar. Zu welchen zwei Zeiten? In der Nacht, in der er die höchste Weisheit erlangt, und in der Nacht, in der er für immerdar in den Zustand des vollständigen Nirvâṇa's eingeht. Heute noch, Ânanda, in der letzten Nachtwache, zu Kusinârâ beim Upavartana (d. h. der Ort, der Punkt) im Sâlhaine des Mallalandes, zwischen den zwei Sâlbäumen*), wird das definitive Nirvâṇa des Tathâgata stattfinden. Lasset uns nach dem Flusse Kakutsthâ gehen."

Mit einer grossen Schar von Mönchen ging der Herr nach der Kakutsthâ, nahm ein Bad, richtete darauf seine Schritte nach dem Mangogarten und befahl dem ehrwürdigen Cunda**) das Obergewand zu falten, auf dem er ruhen wollte. Der Wunsch des ermüdeten Meisters wurde erfüllt und er legte sich schlafen auf die rechte Seite, mit einem Fusse über dem anderen, wie ein Löwe schläft. Aus seinem Schlummer erwacht, wandte er sich an Ânanda und erklärte ihm, dass Cunda, der Schmied, entfernt davon, durch die gelieferte Mahlzeit sich irgend eine Schuld zuzuziehen, sich im Gegenteil sehr verdient gemacht habe. In der That waren von allen (**221**) dem Herrn gegebenen Mahlzeiten zwei über alle anderen verdienstlich: das, welches ihm von der Sujâtâ unmittelbar vor Erlangung der Buddhaschaft gereicht wurde, und nun diese letzte von Cunda gereichte Speise.

Hierauf ging der Herr mit seiner Schar über die Hiraṇyavatî nach Kusinârâ. Dort angekommen bat er Ânanda, zwischen den beiden Sâlbäumen ein Ruhebett zurecht zu machen, mit dem Kopfende nach Norden.

---

*) D. h. der Ort am Himmelsgewölbe, der zu vergleichen ist mit dem Laubdach, das durch zwei Bäume gebildet wird, deren Zweige sich einander zubiegen, oder dem Punkte, wo das alte und neue Jahr sich gegenseitig berühren.

**) Auch Cundaka genannt, anscheinend ein anderer als der Schmied.

Ermüdet legte er sich dann auf die rechte Seite wie ein Löwe, den einen Fuss über den anderen legend.

In dieser feierlichen Stunde brachten die beiden Sâlbäume, obgleich dazu nicht die Jahreszeit war, Blumen und Früchte zum Vorschein, und bestreuten damit dem Tathâgata zu Ehren dessen Leib; himmlische Paradiesblumen und himmlisches Sandelpulver fielen aus der Luft nieder; himmlische Musiktöne liessen sich hören, und himmlische Reigen schlangen sich rund in der Luft, dem Tathâgata zu Ehren.

Da erklärte der Herr dem Ânanda, dass er durch all diese Huldigungen sich weder geehrt noch verherrlicht fühle; aber dass er geehrt und verherrlicht würde, wenn ein Mönch oder eine Nonne, ein Laie oder eine Laiin seine Gebote befolge und in Tugend wandele. Darum sollten sich seine Anhänger üben, die Gebote zu befolgen und in der Tugend zu wandeln.

Zu dieser Stunde stellte sich der ehrwürdige Upavâna mit einem Wedel fächelnd vor den Herrn.*) Der Herr vertrieb ihn mit den Worten: „Gehe fort, Mönch! stelle dich nicht vor mich!“ Hierüber zeigte sich Ânanda verwundert, weil Upavâna so lange der Wärter des Herrn gewesen war und stets in dessen Nähe gestanden hatte. Weshalb schickte der Herr ihn nun zu guter letzt noch fort? Seine Verwunderung schwand, als der (222) Herr ihm erklärte, dass jetzt zahllose

*) Einige Handschriften schreiben den Namen mit einem *n*, wodurch die Erklärung ganz unsicher wird. Wir vermuten, dass der Mond gemeint ist, und dass Upavâna identisch mit dem Mönch Upananda ist, von dem auch als einem Streitsüchtigen oft die Rede ist und der sehr dem Devadatta gleicht. *vâna* ist nämlich ein Synonym von *nanda*, so dass Upavâna mit Upananda zusammenstimmt. Bigandet 2, 49 hat Upalavana, und macht in der zweiten Ausgabe eine Nonne daraus, weil er den Namen mit Uppalavaṇṇâ verwechselte; in der ersten Ausgabe hielt er mit Recht, wie aus dem Mahâparin. S. hervorgeht, den Namen für den eines Mönches. Der Name ist bei dem barmanischen Autor offenbar verdorben.

Götter zusammengekommen wären, um bei den letzten Augenblicken des Herrn zugegen zu sein, und dass dieselben nun durch den vornehmen Mönch, der vor dem Tathâgata stand, verhindert würden, den Herrn bei seinem Hinscheiden zu sehen. Darauf sprach der Herr mit Ânanda über das Besuchen von heiligen Orten. „Vier Orte", so ungefähr äusserte er sich, „soll ein Gläubiger von guter Familie besuchen und mit frommer Rührung verehren: 1) der Ort, wo der Tathâgata geboren ist; 2) wo er zu vollendeter Erkenntnis erwachte; 3) wo er zum ersten Male den höchsten Dharma predigte; 4) wo er in den Zustand des definitiven Nirvâṇa eingetreten ist. Alle, die mit gläubigem Gemüte diese heiligen Orte besuchen, werden nach dem Tode in den Himmel kommen."

Ânanda richtete folgende Fragen an den Herrn: „Wie sollen wir uns gegen Frauen benehmen?" — „„Sie nicht ansehen, Ânanda!"" „Aber wenn man sie sieht, wie dann?" — „„Sie nicht anreden, Ânanda!"" „Und wenn man sie anreden muss, wie dann?" — „„Dann soll man sich mit Vorsicht rüsten, Ânanda!""

Darauf fragte Ânanda, wie die Mönche des Tathâgata Leiche behandeln sollten. „Bekümmere dich nicht darum, Ânanda!" war die Antwort, „welche Ehren man der Leiche des Tathâgata erweisen wird, sondern verlege dich mit ungeschwächtem Eifer auf das Gute. Es giebt genug verständige Menschen unter den Baronen, Brahmanen und Bürgern, welche an den Tathâgata glauben und für seine Leichenfeierlichkeit sorgen werden." „„Wie sollen die es aber machen?"" fragte der Schüler. „Sie werden", war die Antwort, „die Leiche des Tathâgata behandeln, als wäre es die eines weltlichen Herrschers. Sie werden die Leiche erst in neues Leinen wickeln, dann in Baumwolle und dies 500 mal wiederholen; darauf sie in einen metallenen*)

---

*) Im Text steht *ayasa*, ruhmlos. Wir nehmen an, dass

Sarg mit Oel legen, und diesen in einen anderen (223) metallenen Sarg stecken; dann einen Scheiterhaufen von allerlei wohlriechenden Stoffen errichten, darauf die Leiche des Herrschers verbrennen und alsdann auf einem Kreuzwege einen gewölbten Grabhügel für den Herrscher herstellen. Ebenso wird man mit der Leiche des Tathâgata verfahren.“ Dieser Unterweisung fügte der Herr noch hinzu, dass vier Personen Anspruch auf einen Grabhügel nach ihrem Tode haben: ein vollendeter Tathâgata, ein Pratyekabuddha, ein Schüler des Tathâgata und ein weltlicher Herrscher.**)

Er versäumte nicht, ausdrücklich zu erklären, dass alle, die ein gläubiges Gefallen an solchen Grabhügeln (*stûpa's*) kundgäben, in den Himmel kommen würden.

Nach dieser Unterredung wurde Ânanda's Gemüt durch den Gedanken traurig gestimmt, dass er noch so viel zu lernen hätte, und dass der gute Meister bald in den Todesschlaf sinken würde. Er ging ins Kloster und weinte, indem er sich an der Balustrade festhielt. „Wo ist Ânanda?“ fragte der Herr. Als man ihm sagte, dass Ânanda nach innen gegangen war, liess der Meister ihn rufen und sprach ihm Mut zu: „Traure nicht, Ânanda! habe ich dich nicht klar gelehrt, dass wir von allem, was uns lieb und teuer, scheiden müssen? Da alles, was entstanden und zusammengesetzt ist, der Vergänglichkeit unterworfen ist, ist es unvernünftig zu wünschen, dass so etwas nicht vergehen solle. Du hast lange dem Tathâgata treu

---

die ursprüngliche Lesart *âyasa* eisern, metallen ist. Das scheint befremdend, ja ungereimt, ist es aber in Wirklichkeit nicht; erstens weil in der ältesten Zeit Begraben neben Verbrennen bestand, zweitens weil in der mythischen Vorstellung der Cakravartin (Vishṇu) unter dem metallenen Himmelsgewölbe ruht. Nach Hiuen-Thsang in St. Julien *Voyages des Pélerins Bouddhistes* 2, 343 ist es eine goldene Kiste.

**) Natürlich bestanden solche heilige Grabhügel schon tausend Jahre für die älteren Buddha's.

und ehrlich gedient; dadurch hast du dir Verdienste erworben. Strebe eifrig darnach und du wirst bald von dem Schmutze der Leidenschaften befreit werden."

Darauf richtete der Herr das Wort an die Mönche, um sie zu belehren, dass alle Vollendet-weisen auch in der früheren Zeit ihre Wärter gehabt hatten, ebenso treue wie Ânanda. Auch in der Zukunft wird das der Fall sein. Ferner verbreitete er sich lobend über Ânanda, der klug wäre und vier seltene Eigenschaften besässe. Denn jede Versammlung von Mönchen, die Ânanda besuchte, geriete über sein Benehmen und die (224) Art, wie er den Dharma vortrüge*), in Entzücken, alle wären unersättlich, bis Ânanda schwieg. Ebenso erginge es auch in gleichem Falle jeder Versammlung von Nonnen. Dieselben vier seltenen Eigenschaften hat auch ein weltlicher Herrscher, der durch sein Benehmen und seine Rede denselben Eindruck wie Ânanda auf eine Versammlung von Baronen, Brahmanen, Bürgern und Asketen mache.**)

Nachdem der Herr ausgeredet hatte, sagte Ânanda: „Herr! gehe doch nicht bei diesem unansehnlichen, abgelegenen Städtchen in die ewige Ruhe ein. Es giebt ja noch andere grosse Städte wie Campâ, Râjagṛiha, Çrâvastî, Sâketa, Kauçâmbî und Benares***),

---

*) Ânanda ist klug; das ist eine Anspielung darauf, dass Merkur die Namen *Budha*, *Jña* etc. führt, welche alle klug, verständig bedeuten. Er ist in seinem Benehmen liebenswürdig, weil er *Saumya* heisst, d. h. Sohn des Mondgottes, und „freundlich, lieb".

**) Dieser scheinbar aus der Luft gegriffene Vergleich zwischen Ânanda und einem Herrscher kann keinen anderen Sinn haben, als versteckt anzudeuten, dass einer der Namen des Merkur oder Jupiter auch König bedeuten muss. Wir glauben, dass dies Wort *budha, budhâna*, oder eine andere Ableitung von *budh* ist, das etymologisch unserem *Gebieter* entspricht.

***) Von diesen Städten meldet auch die nördliche Ueberlieferung, siehe oben p 277.

wo viele begüterte Ritter, Brahmanen und Bürger wohnen, die dem Tathâgata geneigt sind und für des Tathâgata feierliche Bestattung Sorge tragen werden.“ Der Meister erwiederte: „„„Sprich nicht so, Ânanda! In früherer Zeit herrschte hier ein mächtiger und gerechter Fürst, Sudarçana der Grosse. Dieses Kusinârâ war seine Hauptstadt unter dem Namen Kusâvatî, wohlhabend, blühend und dicht bevölkert wie Âlakamanda*) von Yaksha's. Geh, Ânanda! in Kusinârâ hinein und teile den (225) dort wohnenden Malla's mit, dass in der letzten Nachtwache das Hinscheiden des Tathâgata stattfinden**) wird.“ “

Ânanda führte den ihm gewordenen Befehl aus. In der Stadt angelangt, fand er die Malla's aus irgend einem Grunde auf dem Rathause vereinigt. Er teilte ihnen das bevorstehende definitive Nirvâṇa des Tathâgata mit und drang darauf, dass sie nicht zögern sollten mitzukommen, wenn sie später keine Reue fühlen wollten. Als die Malla's die Trauerbotschaft hörten, gaben sich Männer und Frauen ihrem Kummer hin und eilten zum Sâlhaine, um nicht zu spät zu

---

*) Sanskr. Alakâ, die Residenz des Kubera, des Gottes des Reichtums und Beherrschers der nördlichen Himmelsgegend. Der Vergleich soll andeuten, dass Kusinârâ und Alakâ identisch sind. Hinsichtlich der Lage herrscht Verwirrung; eigentlich liegt Alakâ auf Erden irgendwo beim Nordpol, aber auf den Himmel übertragen wird die Sache anders, da die Sonne im Winter eben nicht im Norden steht. Einen anderen Grund zur Verwirrung bietet das zweimalige Nirvâṇa des Buddha, das erste gegen Neujahr, das zweite gegen Ostern. Auch bei den Römern kannte man zweierlei Anfang des Jahres. Dass in der alten Zeit auch bei ihnen das Jahr mit Ende März begann, geht aus den Namen der Monate hervor, und ebenso wie bei ihnen der kürzeste Tag in den December d. h. den zehnten Monat fällt, so hat auch der Buddha die zehn *vâsa's*, und Vishṇu zehn Avatâra's, weil die Sonne im zehnten Monate (nach dem Jahresanfang im Frühjahr) beinahe gänzlich erloschen ist.

**) Nach dieser Reaction beginnt man den Tag und also auch das Jahr mit Sonnenaufgang.

kommen. In der richtigen Erwägung, dass es viel zu viel Zeit nehmen würde, sie alle einzeln vorzuführen, teilte Ânanda sie in Familien ein und liess sie auf diese Weise dem Herrn ihre ergebenste Aufwartung machen.

Zu dieser Zeit nun wohnte in Kusinârâ ein Mönch, Namens Subhadra. Auf die Kunde von dem bevorstehenden Ereignisse beschloss derselbe, sich so von dem „Asketen Gautama" unterrichten zu lassen, dass alle Zweifel bei ihm aufhörten. Denn er hatte den festen Glauben, dass der „Asket Gautama" dazu im Stande wäre. Er begab sich nach dem Sâlhaine und teilte Ânanda sein Verlangen mit. Dieser wies ihn ab mit den Worten: „Nein, Subhadra! daraus kann nichts werden. Falle doch dem Tathâgata nicht lästig, der Herr ist müde." Dasselbe wiederholte er dreimal, bis der Herr den Wortwechsel hörte und Ânanda befahl, den Subhadra vorzulassen. Vor den Herrn geführt, sagte Subhadra nach Austausch der gewöhnlichen Anstandsformen, dass die bekanntesten Sektenführer, wie Pûraṇa Kâçyapa und die fünf übrigen, alle nach ihrem System eine Lehre bekännten, aber nicht alle dieselbe, und dass einige diese bekännten und andere nicht. Der Herr führte ihm zu Gemüte, dass man die verschiedenen Ansichten auf sich beruhen lassen könne, und dass er bereit wäre, Subhadra im Gesetze zu unterrichten. „In jeder religiösen Lehre", sagte er, „in der der edle, achtfältige Pfad nicht gefunden wird, giebt es auch keinen ersten, keinen zweiten, keinen dritten, keinen vierten Asketen.*) In dieser meiner religiösen (226) Lehre aber wird der edle achtfältige Pfad gefunden; in ihr hat man einen ersten, einen zweiten, einen dritten, einen vierten Asketen. Eitel sind die Disputationen mit anderen As-

*) Erklärt durch: Asket vom ersten, zweiten, dritten, vierten Range.

keten, und wenn die Mönche nur gut im Handel und Wandel sind, wird die Welt keinen Mangel an Arhat's haben.

„Im neunundzwanzigsten der Jahre stand ich,
Als ich das Heil suchend der Welt entsagte;
Und es verfloss mehr als ein halb Jahrhundert,
Seitdem ich entsagte der Welt, Subhadra!
Inmitten wahrhaften Gesetzes stehend —
Von welchem fern keine Asketen möglich."

Subhadra war so hingerissen von der aussergewöhnlich klaren und fasslichen Weise, in der der Herr sein Gesetz geoffenbart hatte, dass er sofort das Glaubensbekenntnis ablegte und bat, zum Geistlichen geweiht zu werden. Obschon andere Convertiten aus anderen Sekten vier Monate zu warten haben, bevor sie zu Geistlichen geweiht werden, wurde Subhadra von dieser Vorschrift dispensirt und auf Befehl des Herrn von Ânanda zum Geistlichen geweiht. Subhadra war also der letzte der Schüler, die den Herrn von Angesicht zu Angesicht gesehen haben.*)

In den letzten Augenblicken gab der Herr seinen Schülern einige Lehren, wie sie sich unter einander zu betragen hätten und sagte zum Schlusse: „Mönche! nun habe ich euch nichts mehr zu sagen, als dass alle zusammengesetzte Dinge**) dem Alter unter-

*) Wie oben schon bemerkt wurde, ist Subhadra ein Stern in Bhadrapadâ, also nicht das letzte Mondhaus vor Açvinî. In Anbetracht aber, dass das letztere Revatî eine Frau ist, bleibt es doch wahr, dass Subhadra der letzte männliche Schüler ist. Nach einem Berichte der nördlichen Buddhisten bei Schiefner p 293 stirbt er sofort, nachdem er Arhat geworden ist. Auch dies ist vollständig richtig; denn noch vor dem Ende des Jahres, vor dem Nirvâṇa des Herrn, geht Bhadrapadâ unter. Hiuen-Thsang berichtet dasselbe in *Voyages des Pélerins Bouddhistes* II 339.

**) Mehr über diese Worte sogleich.

worfen sind: Strebet unermüdet!" Dies war das letzte Wort des Tathâgata.*)

(227) Darauf gelangte der Herr in das erste Stadium der tiefen Meditation, daraus sich erhebend in das zweite, daraus in das dritte, daraus in das vierte, daraus auf den Standpunkt der Unendlichkeit der Welt, daraus auf den Standpunkt der Unendlichkeit des Erkenntnisvermögens, daraus auf den Standpunkt des Nichts, daraus auf den Standpunkt des Nicht-Bewussten-und-doch-nicht-Unbewussten, daraus auf den Standpunkt der Unterdrückung des Fühlens des Bewusstseins.**)

Da sagte Ânanda zu Anuruddha: „Der Herr ist entschlafen, Anuruddha!" „„Nein, Ânanda! der Herr ist nicht entschlafen, er hat den Standpunkt der Unterdrückung des Fühlens des Bewusstseins erreicht.""

Darauf erhob sich der Herr von dem Standpunkte der Unterdrückung des Fühlens des Bewusstseins und gelangte zu dem des Nicht-Bewussten-und-doch-nicht-Unbewussten, von da zu dem des Nichts, von da zu dem der Unendlichkeit des Erkenntnisvermögens, von da zu dem der Unendlichkeit der Welt, von da kam er zu dem vierten Stadium der tiefen Meditation, von da zu dem dritten, von da zu dem zweiten, von da zu dem ersten; von da zum zweiten, von da zum dritten, von da zum vierten; aus dem vierten Stadium der tiefen Meditation sich erhebend ging der Herr in das definitive Nirvâṇa ein.***)

---

*) Hiuen-Thsang in *Voyages des Pèlerins Bouddhistes* I 341 berichtet, dass die letzten Worte des Herrn zu der Menge gewesen seien: „Sagt nicht, dass der Tathâgata für immer ins Nirvâṇa tritt. Der Körper des Dharma wird ewig, unveränderlich bleiben. Ueberlasst euch nicht der Trägheit und suchet die Mittel zum Heile!"

**) Alle diese Stadien werden concret als bestimmte Welten oder Himmel aufgefasst, worüber später mehr.

***) Beachtenswert ist, was bei Schiefner p 293 über die letzten Augenblicke mitgeteilt wird: Der Bhagavant zeigt die

Und in demselben Augenblicke entstand ein furchtbares, entsetzliches Erdbeben und der Lärm der himmlischen Trommeln liess sich hören.

Und in demselben Augenblicke sprach Brahma den Vers:

Es werden ihren Leib lassen alle Wesen in dieser Welt,
Wie dieser unser Lehrmeister, der ohne Gleichen in der Welt,
Tathâgata der Machtvolle, Erleuchtete, verblichen ist.

Und Indra sprach den Vers:

Ach! es vergeht jedes Product, leidend Wachstum und Untergang,
Entstehen erst, dann Auflösung: Ruhe ist seine Seligkeit.*)

(228) Auch Anuruddha und Ânanda sprachen passende Verse.

Goldfarbe seines Körpers, erhebt sich sieben kleine Spannen von seinem Sitze gegen den Himmel, spricht sieben Mal: „Sehet die Goldfarbe meines Körpers! Nun entschwinde ich dem Dasein.“ Das wiederholt er vierundzwanzig mal und hält dann seinen letzten Vortrag.

*) Diese Verse verraten sich durch den in ihnen enthaltenen Unsinn als Veränderung anderer, die wir aber nicht in ihrer ursprünglichen Form herzustellen vermögen, obschon wir sehen, dass Veränderungen angebracht sind, dass mit den verschiedenen Bedeutungen von *saṃskâra* gespielt wird. Selig ist hier aus zwei Gründen unmöglich, 1) weil ein fühlendes Subject vorausgesetzt wird und die *saṃskâra's* sind Objecte; 2) weil selig im Widerspruch steht mit dem vorausgehenden ach. Die Veränderungen wird Jemand vorgenommen haben, der einen ihm bekannten Vers für metaphysische Spitzfindigkeiten zustutzen wollte. Er wird wohl *saṃskâra* als Eindrücke gefasst haben, was aber nicht gemeint ist. Kurzum, die Strophe giebt einen erträglichen Sinn, wenn man liest: für *uppajjitvâ uppajji hi* oder *uppajjatha;* für *vûpasamo sukho: vyuparamo dhuvo.* Dann ist zu übersetzen: „Nicht bleibend, ach! sind die Producte, deren Natur es ist, zu entstehen und zu vergehen. Dà sie nach vorhergehender Entstehung vernichtet werden, ist es sicher, dass sie aufhören werden zu bestehen.“

Unter den Mönchen gaben sich diejenigen, welche noch für Gemütsbewegungen empfänglich waren, ihrem Schmerze hin und jammerten laut, während die übrigen ruhige Fassung an den Tag legten, da sie überzeugt waren, „dass alle Producte nicht bleibend sind.“ Anuruddha hielt eine passende Ansprache an die Mönche, an erster Stelle an Ânanda.*)

Nachdem Anuruddha und Ânanda den Rest der Nacht (und des Frühmorgens) in erbaulichen Gesprächen mit einander zugebracht hatten, befahl Anuruddha dem Ânanda, nach Kusinârâ zu gehen, um den dortigen Malla's die Nachricht von des Herrn Verscheiden zu überbringen.

Zu derselben Zeit waren die Malla's aus irgend einem Grunde im Rathaus versammelt. Als sie die von Ânanda gebrachte Kunde gehört, gaben sich Alle, Männer und Frauen, ihrem Schmerze hin und jammerten laut.

Sofort erteilten die Malla's ihren Dienern Befehl, Räucherwerk und Kränze, sowie auch Tanzmusik zu beschaffen, und als dies geschehen war, zogen sie nach dem Sâlhaine, wo des Herrn Leiche ruhte. Mit Tanz, Gesang, Musik, Kränzen und Räucherwerk ehrten sie die Leiche, (229) schlugen Zelte auf, wanden runde Blumenguirlanden und verbrachten so den Tag.

Eine Woche lang dauerten die Festlichkeiten. Am

---

*) Anuruddha tritt hier sofort als Stellvertreter des Herrn auf; er muss also auf eine oder andere Weise mit Mahâkâçyapa identificirt werden. Nun ist Kâçyapi, was sich sachlich nicht von Kâçyapa unterscheidet, ein Name Anûru's, der Morgendämmerung. Anuruddha hängt nicht etymologisch, aber dem Klange nach mit Anûru zusammen, während Aniruddha bei den Nördlichen sonst *mahân âtmâ* (dasselbe wie *buddhi*, Verstand, Erwachung) genannt wird. Auf diesen *mahân* enthält das Mahâ als Beiname Kâçyapa's eine Anspielung. Aniruddha in der Rolle des Morgenrots heisst denn auch Ushâpati, Herr der Frühe, der Dämmerung. In der mythologischen Sprache: Gemahl der Aurora.

siebenten Tage wurde die Leiche von acht der angesehensten Malla's nach einem östlich von der Stadt gelegenen Heiligtum der Malla's, welches Mukuṭabandhana (d. h. Kronband) hiess, gebracht. Auf die Frage, wie man die Leiche des Tathâgata behandeln solle, erklärte Ânanda: „Ebenso wie die eines weltlichen Herrschers" und gab Anweisungen übereinstimmend mit dem, was der Herr gesagt hatte, wie dies geschehen solle. Seine Anordnungen wurden sofort ausgeführt.*)

Zu derselben Zeit war Mahâkâçyapa mit einer grossen Schar von 500 Mönchen auf dem Wege von Pâvâ nach Kusinârâ. Während er unter einem Baume ausruhte, sah er in der Ferne einen Âjîvaka kommen, der mit einer Paradiesblume auf dem Wege von Kusinârâ nach Pâvâ war. Kâçyapa rief ihm zu: „Werter Herr! hast du meinen Herrn gesehen?" „„Ja, werter Herr! heute vor einer Woche ist der Asket Gautama verschieden; von dort habe ich die Paradiesblume mitgebracht."" Ferner erzählte er, dass einige Mönche, die noch Gemütsbewegungen zugänglich waren, wehklagten, und die anderen nicht.

Zu derselben Zeit setzte sich ein alter Mönch, Subhadra genannt, in die Versammlung**) und sprach

---

*) Nachdem die Leiche des Tathâgata in einen Sarg gelegt war, stieg Aniruddha auf zum Palaste der Götter und brachte der Mâyâ die Nachricht von ihres Sohnes Tod. Sofort eilte sie mit zahlreicher Begleitung himmlischer Wesen zu der bewussten Stelle zwischen den beiden Sâlbäumen und erging sich in lautem Wehklagen. „Es ist vorbei mit dem Glück der Menschen und Götter" rief sie aus; „das Auge der Welt ist gebrochen!" Da öffnete sich durch die göttliche Macht des Tathâgata der Sarg von selbst, während der Tote sich aufrichtete und mit freundlicher Stimme zu seiner Mutter sagte: „Du bist sehr gut gewesen, von so weit her zu kommen. Ihr Alle, die ihr das Gesetz achtet, höret auf, euch so dem Schmerze hinzugeben." So erzählt Hiuen-Thsang in *Voyages des Pélerins Bouddhistes* II 343.

**) Dies passt nicht recht zu den früher p 288 mitge-

zu den Mönchen: „Trauert nicht! wir sind glücklicherweise den grossen Mönch los. Wir waren unterdrückt*), als wir immerfort (230) hören mussten: dies ziemt sich und dies ziemt sich nicht. Aber jetzt werden wir thun, was wir wollen, und unterlassen, was wir nicht wollen.**)"

Darauf erinnerte Kâçyapa die Mönche an die weisen Worte des Meisters, dass man von allem, was einem lieb und teuer ist, scheiden muss etc.

Zu derselben Zeit machten sich drei der angesehensten Malla's daran, den Scheiterhaufen zu entzünden***), aber es gelang ihnen nicht. Die Ursache davon lag nach Anuruddha's Erklärung darin, dass der Scheiterhaufen des Herrn sich nicht entzünden werde, bevor Kâçyapa die Füsse des Herrn mit seinem Haupte begrüsst hätte.

So war es auch. Sobald Kâçyapa mit den fünfhundert Mönchen zur Stelle gekommen war und seine

---

teilten. Dasselbe kommt wörtlich im Cullavagga II 2 vor, wo der Zeitpunkt etwas später verlegt wird.

*) Eigentlich steht da im Unglück, bedrückt, verfinstert (durch das grössere Licht der Sonne). Gedrückt, gequält, *pîḍita* mit seinen Synonymen, ist ein stehender Ausdruck, der von einem Sternbild, in welchem die Sonne steht, gebraucht wird.

**) Diese Worte Subhadra's scheinen hier sehr wenig angebracht. Im Cullavagga a. a. O. beruft sich Kâçyapa auf sie, um mit mehr Recht auf die Abhaltung eines Conciles dringen zu können. Auf der anderen Seite ist auch noch zu bemerken, dass Subhadra schon vor dem Herrn stirbt, siehe oben p 289. Dieser auffällige Umstand mag die Veranlassung gewesen sein, dass man die Rede des Subhadra verstellt hat; aber ohne Grund: Subhadra wird jedes Jahr aufs neue geboren und erlöst.

***) Es steht da *âlimpeti* schmieren; doch das wird eine unrichtige Umschreibung von Prâkṛit *âlippeti* oder *âḍippeti* Sanskrit *âdîpayati* sein. So wie auch *âlimpana* für *âḍippana*, Sanskrit *âdîpana* in Milinda Pañha 43, vergleiche dazu Trenckners Anmerkung.

Huldigung dargebracht hatte, entbrannte der Scheiterhaufen des Herrn von selbst.

Nach der Verbrennung wurden die Reliquien des Herrn von den Malla's von Kusinârâ nach dem Rathause gebracht, wo sie hinter einem Gitter von Speeren und einer Hecke von Bogen eine Woche lang ausgestellt und mit Tanz, Gesang, Musik, Kränzen und Räucherwerk geehrt wurden.

Kaum hatte der König von Magadha, Ajâtaçatru, vernommen, dass der Herr zu Kusinârâ in die ewige Ruhe eingegangen war, so sandte er einen Boten ab, um von den dortigen Malla's einen Anteil an den Reliquien zu erbitten, weil er selbst ein Kshattriya wie der Herr wäre, und weil er die Absicht hegte, für die Reliquien einen Grabhügel (*stûpa*) zu errichten. Dasselbe Verlangen stellten die Licchavi's von Vaiçâlî, die Çâkya's von Kapilavastu *), (231) die Buli's von Allakappa, die Koḍya's von Râmagrâma und die Malla's von Pâvâ. Auch ein Brahmane von Veṭhadvîpa forderte einen Anteil, weil er ein Brahmane wäre.

Anfänglich waren die Malla's von Kusinârâ nicht geneigt, den Wünschen zu genügen und sagten zu den Scharen der Mönche und Laien: „der Herr ist auf dem Boden unseres Dorfes in die ewige Ruhe eingegangen; darum haben wir nicht die Absicht, etwas von den Reliquien abzugeben." Doch auf Rat des Brahmanen Droṇa, der den Malla's das Unziemliche eines Streites über die Reliquien des Buddha, der ihnen immer Verträglichkeit gepredigt hatte, vorhielt, änderten sie ihre Ansicht. Droṇa wurde mit der Verteilung beauftragt, die er bereitwillig übernahm. Für sich verlangte er nichts als die Urne, worüber er einen Stûpa zu bauen wünschte.

Die Maurya's von Pippalivana sandten nun auch einen Boten, um einen Anteil an den Reliquien zu

*) Das zerstört war.

verlangen, aber die Verteilung hatte schon stattgefunden, so mussten sie sich mit den Holzkohlen begnügen.*)

Alle, die einen Anteil an den Reliquien erhielten, führten ihre Absicht aus und errichteten in ihrem Lande eine Grabkapelle. So thaten auch Droṇa und die Maurya's; ersterer für die Urne, letztere für die Holzkohlen.

In einem Verse wird gesagt, dass die Gebeine (oder der Leichnam) des Sehers acht *droṇa's* **) betragen habe. Davon wurden sieben *droṇa's* in Jambudvîpa verehrt, und eins in Râmagrâma von den Nâga's.***) Ein Augenzahn wird von den Göttern verehrt, ein anderer in der Stadt der Gândhâra's, ein dritter im Reiche Kaliṅga, der vierte von den Nâga's.

KAPITEL II.

Betrachtungen über die Buddhalegende.

Nachdem wir im vorausgehenden Kapitel die Legende so ausführlich behandelt haben, als nötig schien, um den Leser instand zu setzen, sich ein selbständiges Urteil über die Art derselben zu bilden, werden wir

*) In der Hauptsache stimmen die nördlichen Ueberlieferungen mit dem Obigen überein, *Asiatic Researches* XX 316.

**) Ein Inhaltsmass; eigentlich ein Eimer, Kufe, Trog. (Anm. d. Uebersetzers. Nach Kalpasûtra p 101, Note 9 ist das Volumen eines ausgewachsenen Menschen ein droṇa. Die acht *droṇa* Reliquien sind verdächtig; es sieht so aus, als wenn der Name des Verteilers derselben, Droṇa, irgend zu einer Verwechselung Veranlassung gegeben hätte oder erst aus dem Masse selbst hergeleitet wäre.)

***) *Nâga* bedeutet Schlange, Nix, Gnom, Bergbewohner und Elephant.

nun unsere eigene Ansichten über das Wesen des Buddha mitteilen.

Wenn man annimmt, dass die Legende historische Bestandteile enthält, muss man gleichzeitig, sofern man nicht auf beiden Seiten hinkt, anerkennen, dass schier alle Momente, von der wunderbaren Geburt angefangen, lauter Erdichtungen, eine Zusammenstellung grober Unwahrheiten sind. Doch wir sind mit dem besten Willen der Welt nicht imstande gewesen, eine einzige Unwahrheit zu entdecken. Lesen wir ohne Vorurteil aufmerksam die Berichte von der übermenschlichen Macht. mit der der Herr Wunder that, so sehen wir klar und deutlich ein, dass alles buchstäblich wahr ist. Obschon die Erscheinungen*), welche der Gott des Tages in seinem unermüdlichen Laufe hervorbringt, nicht alle gleich bedeutend und einige mehr alltäglich sind, so sind sie doch alle ohne Unterschied vollkommen in Uebereinstimmung mit dem unveränderlichen Dharma der Natur und gleichzeitig unnachahmbar für den Menschen. Ueber unserer menschlichen Macht stehend, liefern sie den Beweis von der übermenschlichen Macht desjenigen, der sie hervorbringt.

Wenn man erst die Ueberzeugung erlangt hat, dass die in der Legende mitgeteilten Begebenheiten in allen Teilen wahr sind, kommt man notwendig zu dem Schlusse, dass die unläugbare Wahrheit der Legende, nach Abzug von Kleinigkeiten (233), nicht diejenige der Geschichte, sondern der natürlichen Mythologie ist, was darauf hinausläuft, dass der Buddha

---

*) Das Wort Mirakel bedeutet eigentlich auch nichts anderes, als ein Schauspiel, etwas das man anstaunt; das kann etwas fremdartiges, seltsames, braucht aber nichts übernatürliches zu sein. Der Begriff übernatürlich ist dem Inder fremd; es giebt dafür kein Wort in seiner Sprache; doch kennt er etwas übermenschliches, abnormales, seltsames.

der Sage ein mythisches Gebilde ist, das nicht mehr die Züge des Stifters der Sekte, sofern ein Solcher bestanden haben mag, trägt.

Wenn wir von Mythen reden, so meinen wir damit keine willkürlich ausgedachten Erzählungen, sondern echte Naturmythen, deren Wahrheit zwar nicht von der Art der historischen, aber auch keine geringere ist. Welchen Wert auch die Geschichte einzelner Menschen, Staaten und Völker haben mag, an Sicherheit steht sie hinter der Mythologie zurück: denn die Ereignisse der ersteren kehren nicht wieder, können also keiner Prüfung unterworfen werden, während die Naturerscheinungen, die den Gegenstand der Mythendichtung bilden, sich immer und regelmässig wiederholen. Allerdings haben wir in der Entzifferung der eigenartigen Sprache der Mythologie noch wenig Fortschritte gemacht und können daher ihre Worte leicht missverstehen, wie die jeder fremden Sprache; aber hat man einmal den Sinn erfasst, dann hat man auch die Mittel, über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dichterischer Darstellungen von Naturereignissen eine bestimmte Meinung zu äussern, was in geschichtlichen Dingen längst nicht immer der Fall ist.

Wer sagt, dass der Buddha, wie er uns dargestellt wird, eine mythische Persönlichkeit ist, erkennt zu gleicher Zeit an, dass er ein göttliches Wesen ist. In der That, er ist der höchste der Götter, wie er selbst mit Recht von sich aussagt; dass er menschenähnlich dargestellt wird, ist selbstredend, das geschieht bei allen Göttern. Er ist Mensch, d. h. er ist sterblich, und Gott zugleich, eben wie alle anderen Götter. Die Götter sind unsterblich, insofern ihr Wesen unveränderlich ist; aber sterblich, insofern sie geboren werden, Vater und Mutter haben, Kinder zeugen etc. Alles was geboren wird, muss einmal sterben: das ist das Grunddogma nicht nur des Buddhismus, sondern des ganzen Heidentums, in Indien sowohl als

in Europa. Jeden Tag, jedes Jahr, jede neue Weltperiode wird die Sonne geboren und stirbt, ist daher insofern sterblich. Aber von demselben Gotte glaubt man, dass er es immer gethan habe und noch thun werde. Die Buddha's (234) sind unzählbar. Insofern ist das göttliche Wesen unsterblich. Seine Erscheinungsformen sind zahllos, sein Wesen ist eins. Die Zeit ist ewig, aber jeder Teil der Zeit ist endlich; oder, wie die Inder sagen, die Gottheit ist ewig, aber ihre *avatâra's* oder *aṃça's* (Teile) sind endlich. Dass der Buddha solch ein *avatâra* ist, und zwar des Sonnengottes und Zeitmessers Vishṇu, ist den Indern sehr wohl bekannt.*)

Die Doppelnatur der Götter in Verbindung mit einer Eigentümlichkeit der alten Sprache führte zu einer besonderen Anwendung. Die meisten Wörter nämlich, welche den Begriff Mensch oder Person ausdrückten, bedeuteten auch Mann, Held. Bei mächtigen Wesen, wie der Sonne, dem Sturm, lag es nun auf der Hand, sie in ihrer endlichen Form als Helden auftreten zu lassen. Der Sonnengott speciell war ein wohlthätiger Held der zum Nutz und Frommen der Menschheit Ungeheuer, Geister der Finsternis vertrieb und im Allgemeinen die Ursache von Wohlfahrt und Gedeihen ist. Wiederholentlich werden Vishṇu, Indra und andere Götter Männer genannt, und dass dies nicht nur bei den Indern der Fall war, geht unter anderem auch aus dem althochdeutschen Wessobrunner Gebet hervor:

Dô dâr niwiht ni was --
enti do was der eino almahtîco Cot
manno miltisto, enti manake mit inan
cootlîhhe geistâ.

Als noch nichts war, da war der eine, allmächtige

---

*) Man findet zahlreiche Belege hierfür in Böthlingk-Roth s. v. *buddha*.

Gott, der Männer Mildester (Barmherzigster).*) Wenn man das Wesen des Buddha mit wenigen Worten kennzeichnen sollte, würde man dies am besten mit *manno miltisto* thun. Darin liegt die ganze Thätigkeit wie in einer Nussschale.

Bei aller Uebereinstimmung, welche die Mythen von Vishṇu-Kṛishṇa-Nârâyaṇa unter sich und mit der Buddhalegende zeigen, ist doch kein Mangel (235) an zahlreichen Verschiedenheiten, den natürlichen Folgen der zeitlichen und örtlichen Umstände, unter denen die genannten Sagenkreise sich entwickelt haben. Alle Berührungspunkte hier aufzählen zu wollen, wäre durchaus zwecklos; wir werden uns daher mit der Mitteilung der Hauptsache begnügen, der Lehrerschaft des allsehenden Weisen. Wie Kṛishṇa-Vishṇu das hohe Lied**) verkündet, alle Veda's gesungen und das grosse Heldengedicht, das Mahâbhârata, hervorgebracht hat, so ist auch der Buddha, der Bhagavat, der Verkündiger der seligmachenden Lehre und zugleich der Erzähler der kleineren Geschichten, die Jâtaka's heissen. Der Unterschied aber ist folgender. In Kṛishṇa-Vishṇu sind die Eigenschaften des Helden und Weisen oder Gesetzgebers vereinigt und wechseln mit einander ab, wie sie ja auch in der Natur wahrzunehmen sind. Das Leben des Buddha dagegen hat man in zwei Teile gespalten. Im ersten ist er ein Bodhisattva, dessen Heldennatur zwar einigermassen in den Hintergrund getreten ist, der

---

*) Auch noch in späterer Zeit wird Gott mit Himmlischer Mann angeredet. Im mittelhochdeutschen Exodus heisst dagegen Moses *manna mildust*.

**) Die berühmte Bhagavadgîtâ oder Îçvaragîtâ's. Beide Worte, *bhagavat* und *îçvara*, bezeichnen eigentlich dasselbe und werden deshalb mit demselben Recht von Vishṇu oder Buddha gebraucht, wie von Çiva, doch im gewöhnlichen Sprachgebrauch wird *îçvara* vorzugsweise für Çîva, *bhagavat* für Vishṇu angewandt.

aber doch genug Beweise seiner herculischen Kraft ablegt, um uns in ihm Nârâyaṇa, den indischen Herkules und den deutschen Sigfrid erkennen zu lassen. Im zweiten Teile seines Lebens hat er die Ritterwaffenrüstung abgelegt und zeigt sich als Weiser und später als Verkünder des Gesetzes.

Eine dergleichen Trennung zwischen Held und Weisen, aber in umgekehrter Richtung, hat im Râmâyaṇa stattgefunden. Dies Heldengedicht bildet ebenso wie die Buddhalegende ein künstlich abgerundetes Ganzes im Gegensatz zum Mahâbhârata. Râma, wie er uns im Râmâyaṇa geschildert wird, ist ausschliesslich ein Kshattriya, das Muster eines frommen und klugen Helden, der durch seine Thaten der Welt zum Heile gereicht; er tritt nur als ein Teil (*aṃça*) Vishṇu's auf; was er sonst ist — eigentlich der Gott selbst — wird verschwiegen.*) Gerade umgekehrt verhält es sich mit dem (236) Bodhisattva; seine grossen und guten Thaten gehören einer abgeschlossenen Periode an; nachdem er die Erkenntnis erreicht hat, handelt er nicht mehr, sondern lässt nur sein Licht leuchten und wandelt friedlich und unermüdlich seine Bahn. Dann lebt er so, wie es jemand, der den vierten und höchsten Grad der Entwickelung erreicht hat, einem *mukta* oder *yati* nach Manu's Gesetz**) geziemt. Daher verraten unter allen verwandten Mythen die über Buddha den stärksten Einfluss der Schulen der Philosophen, derjenigen, welche die Welt

*) Wohlverstanden: im Râmâyaṇa. Im Volksglauben, wie er heutzutage, wenigstens in der Gegend von Benares besteht, ist Râma noch, was er in Wirklichkeit ist: die Gottheit selbst; *râma* ist dort einfach synonym mit Gott.

**) Siehe Manu VI 44 sqq. Oben wurde schon bemerkt, dass die späteren Inder *mukta* gemäss der Etymologie als erlöst auffassten. Das Substantivum *moksha* bedeutet in der Vierheit mit *kâma* Genuss, *artha* Nutzen, Gewinn, *dharma* Tugend, Pflicht, auch eigentlich nicht Erlösung, sondern hohe Weisheit, die zur Erlösung führt.

verliessen, um sich einem mehr geistlichen Leben zu widmen. Wir können noch weiter gehen und behaupten, dass der Buddhismus in der Form, wie wir ihn kennen, erst aus einer Zeit datiren kann, in der das Mönchsleben eine gewisse Entwickelung erreicht hatte.

Es kann niemand, der mit der Mythologie unserer arischen Vorfahren einigermassen vertraut ist, entgehen, dass etliche Bestandteile der Legende uralt sind. Der Kampf zwischen dem Bodhisattva und Mâra, dem Finsterling, gehört, in den Hauptzügen wenigstens, zu den allerältesten Sagen unserer Rasse und muss schon vor dem vedischen Zeitraume bestanden haben. Der Name von Mâra selbst ist unsers Erachtens eng verwandt mit Sanskrit *mala* Schmutz; mit unserm *malen*, eigentlich schmieren, und mit dem Lateinischen *malus*, dem Französischen *mal.**) Mâra ist ja der Geist der Finsternis und heisst gewöhnlich der Böse. Ob man nun annimmt, dass *mâra* eine weniger richtige Uebertragung eines Mâgadhî *mâla* ist, oder, was vorzuziehen wäre, das Wort mit Sanskrit *marîci* Schein, Strahl, und dem griechischen *μαρμαίρω*, schimmern**), in Verbindung bringt, macht wenig aus; denn ursprünglich müssen *mar* und *mal* denselben Begriff ausgedrückt haben. (237) Sehr erklärlich ist es, wie man auch die Sache auffasse, dass Mâra mit Kâma, Begierde, Liebe, identificirt wurde; denn *kâma* ist ein Synonymum von *râga*, welches sowohl Farbe, Schmutz, als auch Begierde, Liebe bedeutet. In der älteren Mythologie ist *kâma* die erste Dämmerung und etymologisch nahe verwandt mit

---

*) Der Unterschied in der Länge der Stammvocale thut nichts zur Sache.

**) Wie die Begriffe von Schimmer und Dämmerung in einander übergehen, lehrt die Vergleichung von Schimmer mit holländ. *schemer*, Dämmerung. Ein Schatten und ein Licht sind beide ein Schein.

kânti, Schein, Schönheit, Glanz. Dass ein anderes Synonymum *chanda*, Wunsch, Lust, auch eins ist mit Mâra, haben wir schon früher *) Gelegenheit gehabt zu bemerken.

Obschon viele, ja die meisten Bestandteile der Legende uralt sind, so trägt doch die eigentümliche Verteilung des Stoffes und die künstliche Gruppirung der Ereignisse alle Anzeichen, dass sie in einer Zeit zustande gekommen ist, als die Inder das Ideal der vollkommenen Entwickelung eines *ârya* darin erblickten, dass er die vier Entwickelungsstufen oder *âçrama's* durchlief. Diese vier sind: 1) Lehrzeit, 2) häusliches Leben, 3) Büsserleben, 4) Zustand der höchsten Weisheit. In den beiden ersten Stadien führt man ein weltliches, in den beiden letzten ein geistliches Leben. Nicht alle konnten dieser Form der Erlangung des Lebensideals zustimmen; einige meinten, dass weltliches und geistliches Streben Hand in Hand gehen müssten und hielten die Teilung der *âçrama's* für überflüssig und schädlich. Andere hingegen gaben einem *âçrama* den Vorzug, doch in dem Sinne, dass nur das Streben nach vollkommener Weisheit des Menschen Ziel sein müsse; so schnell als möglich müsse man in diesen Heilszustand treten, die Welt verlassen und Mönch werden. Der Buddhismus huldigt gleichsam letzterer Ansicht, doch mit der Mässigung, die ihn vorteilhaft auszeichnet, enthält er sich der ausdrücklichen Verurteilung des Lebens in der Gesellschaft. Zwar umfasst der *Sañgha*, Clerus, Kirche, Gemeinschaft der Heiligen, nur Mönche und Nonnen, also rein geistliche Personen, aber ausserhalb des Sañgha werden doch auch heilsbegierige Seelen als Anhänger des wahren Glaubens anerkannt. Wer ein gläubiger Laie in aller Aufrichtigkeit ist, bereitet sich zu einem höheren geistlichen Stande vor, wenn nicht in diesem,

*) p 61 Note ***.

so doch in einem künftigen Leben. Dieser Richtung haben wir, wie man annehmen darf, es (238) zu verdanken, dass die älteren Sonnenmythen zu einem imposanten Ganzen verarbeitet sind, das wir als das grösste Mönchsepos der Menschheit characterisiren könnten. Fragt man uns, wie wir uns die Entwickelung der Dinge denken, dann antworten wir folgendermassen.

Der Sonnengott wurde bald als Vertreiber der Finsternis, als Vernichter böser Wesen, Riesen und anderer Ungeheuer gepriesen, bald als die milde Quelle der Segnungen für das ganze Erdreich wegen seines wohlthätigen Lichtes, womit er Himmel und Erde bescheint. Er ist Held und Weiser, Hercules und Apollo zugleich. Ueberträgt man auf ihn die Einteilung des Lebens in *âçrama's*, dann entsteht eine Trennung zwischen der Zeit seiner guten Werke und der der Lichtverbreitung. Die letztere lässt eine weitere Einteilung zu, weil man auch einen Unterschied macht zwischen dem Stadium eines Büssers und dem eines *mukta* oder *arhat*, eines vollendeten Weisen und Lehrers. Nun bedünkt uns, dass das Vorbild der *âçrama's* von Einfluss auf die Form der Legende gewesen ist, dass man die Thätigkeit des Sonnengottes im Lauf des Jahres nach der verschiedenen Art ihrer Aeusserung unterschieden und sich die Sache so vorgestellt hat, als ob er in drei aufeinander folgenden Jahreskreisen in je einem besonderen Charakter aufträte.

Die Art und Weise, wie die drei Teile des Lebens des Herrn miteinander in Verbindung gebracht wurden, zeugt von nicht geringem Kunstsinn, der überhaupt in der ganzen Legende stets durchblickt. Wir werden hier auf einige Beispiele besonders die Aufmerksamkeit lenken.

Der Mahâvagga beginnt mit dem Bericht, dass der Herr zu Uruvilvâ am Fusse des Baumes der Er-

kenntniss vollends erwacht die zwölfgliedrige Kette von Ursachen und Folgen bedachte, die Kette, welche mit Unwissenheit oder unrichtigem Wissen beginnt, und mit Alter und Tod schliesst.*) Dass Alter und Tod ganz andere Ursachen haben, weiss Jeder, wusste also auch der Mythendichter.**) Auch muss er gewusst haben, dass eine Unwissenheit ohne einen Unwissenden undenkbar (239) ist. Ferner gebraucht er einen Ausdruck, worin nicht notwendig der Begriff der materiellen Ursache liegt. Genau betrachtet lautet seine Lehre so: Auf Unwissenheit folgen Vorstellungen oder Eindrücke, auf diese letzten klarer Begriff etc. Die wahre Bedeutung, die in der ganzen Reihe liegt, ist die Beschreibung der aufeinander folgenden Zustände des erwachenden Menschen. Erst ist er, wie die Natur vor dem Anbruche des Morgens, in Schlaf versenken. Beim allerersten Erwachen kommen ihm, dem noch halb Träumenden, unklare Vorstellungen, mehr oder weniger verwirrte Bilder vor den Geist, die ebenso bald klaren Begriffen weichen. Infolge hiervon unterscheidet der Erwachte Name und Form, deutlich abgerundete Gestalten. Die Sinnesorgane werden fähig, die Eindrücke der Aussenwelt aufzunehmen und durch die Zusammenwirkung der Dinge mit den aus ihrer Betäubung erwachten Sinnesorganen entsteht das Gefühl von Lust und Unlust, und dies

*) Siehe oben p 90.

**) In anderen indischen Systemen ist Unwissenheit oder unrichtiges Wissen die Ursache davon, dass der Geist sich seines wahren Wesens nicht bewusst ist; dass er, der in Wahrheit frei und über Krankheit und Tod erhaben, nicht frei, sowie Schmerzen und dem Tode unterworfen zu sein scheint. Abgesehen von kleineren Unterschieden in der Auffassung von Geist und Stoff ist in allen indischen philosophischen Heilslehren die kosmogonische Grundlage deutlich zu erkennen: die *avidyâ* der Philosophen ist eine Vergeistigung des Chaos, der Finsternis, welche den Erscheinungen vorausgeht.

weckt die Begierde. Um der entstandenen Begierde zu genügen, macht man Anstrengungen, und so wird der Anfang zur Ausführung einer Handlung gemacht, durch die man etwas zustande bringen will. Dasjenige, was zustande gebracht oder gethan werden soll, verlangt eine bestimmte Zeit; während dieser Zeit beharrt es im Zustand des Werdens, bis es vollendet ist, eine sichtbare Form annimmt. Alsdann heisst es geboren, an den Tag gekommen. Alles, was geboren ist, altert und muss früher oder später wieder untergehen. Der letzte Uebergang ist zwar etwas schnell, aber was will man? Die Glieder der Kette dürfen nun einmal nicht über zwölf betragen, denn das ist die Zahl der Monate des Jahres, und dieweil der Aufgang der Sonne *) mit allem, was die Folge davon ist, beschrieben wird, (240) kann der Dichter die Zahl nicht überschreiten. Nun handelte es sich allerdings nicht allein darum, den Aufgang der Sonne zu beschreiben und darin eine Schöpfungsmythe vorzutragen, sondern es musste auch angedeutet werden, dass es der erste Tag des Jahres und der zukünftigen Hoffnung wäre: der Sonnengott musste nicht nur als Schöpfer, als Lebenswecker dargestellt werden, sondern auch als Heilkünstler, als Apollo, als Heiler und Heiland; denn er stand ja in den Verbindungspunkten, den Gelenken, den *sandhi's* des Jahres, die das neue Jahr mit dem alten vermitteln.**) Darum werden auch die vier Wahrheiten der Aerzte

---

*) Der Aufgang der Sonne ist zugleich die Schöpfung. Dass die Mythe einen Schöpfungsbericht enthält, kann man auch aus der Stelle schliessen, die das Stück einnimmt. Zwar beginnt das Mahâvagga mit den Worten: „Zu derselben Zeit“, aber es braucht nicht bemerkt zu werden, dass ein solcher Anfang eine Veränderung des älteren „Im Anfange“ ist. Der Grund der Veränderung liegt in der kirchlichen Dogmatik.

**) Auch Mithra, das persische Gegenstück des Buddha, ist ein Mittler.

angepasst.*) Und so sehen wir unter dem Scheine einer dürren scholastischen Formel eine vernünftige Verschmelzung einer Beschreibung des Aufganges der Sonne mit der Andeutung vom Anfange des Jahreskreises, eine Vereinigung von Schöpfungs- und Erlösungsmythen.

Mit ebensoviel Geschick ist der Bericht von der ersten Predigt eingekleidet. Die erste Predigt fällt auf den Tag der Sonnenwende und der Buddha konnte also, nach allen Regeln der Mythologie, über nichts anderes sprechen, als über den Text, den die Natur ihm bot: er empfahl, die Mittelstrasse zu gehen. Selten ist die goldene Mittelstrasse auf unbedeutendere Weise angepriesen worden, aber die Empfehlung eines allgemein anerkannten, lobenswürdigen Principes war denn auch nicht die Hauptsache. Da nun ferner an dem bewussten Tage die Sonne wiederum in einem der Zeiteinschnitte steht, so muss sie auch bei dieser Gelegenheit als Heiler sich offenbaren, und in der That lässt der Buddha unmittelbar auf die Anpreisung des Mittelweges die Doctorwahrheiten folgen.

Aeusserst geistreich ist auch die Einkleidung der zweiten Predigt, die der Herr an die Schar auf dem Berge Gayâçîrsha oder Gayaçiras hielt. Wir wissen aus dem, was ein sehr alter indischer Schriftsteller**) mitteilt, dass in der Mythologie Gayaçiras eine Bezeichnung des westlichen Horizontes***) war, und vermutlich zugleich für den Nachtgleichepunkt im Herbst; denn die drei Schritte des (241) Vishṇu hiessen: der Aufgangspunkt, Vishṇu's Ort (der Meridian) und Gayaçiras. Wenn der Gott des Tages auf dem Gayaçiras weilt, ist die Zeit des Abendrotes und daher muss

*) Siehe oben p 265.
**) Yâska 12, 19.
***) Der Horizont wird von den Indern gewöhnlich ein Berg genannt.

er die Glut zu seinem Texte nehmen. Ehe er untergeht, ist es, als ob er am Horizonte zögere. Er hält darum eine zögernde Predigt, welche mit einem kurzen Aufflackern und der Erklärung endigt, dass nichts mehr auf der Erde zu thun übrig bleibe: er hat sein Tagewerk vollbracht und taucht hinter dem Horizonte unter.

Eine andere artige Sage ist die, worin erzählt wird, wie der Herr nach siebenwöchentlichem Aufenthalte im Umkreise des Baumes der Erkenntnis bei sich selbst überlegt, wem er das Gesetz zuerst verkünkigen solie. Er denkt an Ârâla Kâlâma; doch durch eine Eingebung gelangt er zur Einsicht, dass derselbe schon vor einer Woche verblichen ist. Nun kommt ihm Udraka vor den Geist, der gleichfalls am vorhergehenden Abend gestorben ist.*) Diese beiden Weisen, die sechs Tage nach einander sterben, müssen zwei Sternbilder sein, die bei der Annäherung der Sonne in deren Strahlen verschwinden. Ihr Tod tritt ein, ehe der Buddha bei der Sommersonnenwende im Gazellenpark bei Benares seine erste Predigt hält, und nachdem die ersten sieben Wochen des Jahres, von März-April an gerechnet, um sind. *udra*, wovon Udraka das Diminutiv ist, bedeutet Wasser und Otter, doch ist es zweifelsohne auch im Sinne von wässerig, nass, in Gebrauch gewesen; denn davon ist das prâkritische *olla*, feucht, abgeleitet.**) Ein anderes Wort für nass ist *ârdra*, und dies ist der Name eines wohlbekannten Sternes, nämlich α Orionis. Beginnt man das Jahr mit dem Zeitpunkte, an dem die Sonne gleiche Länge mit γ Arietis hat, dann wird sie nach ungefähr acht Wochen genanntem Sterne im Orion so nahe gekommen sein, dass er heliakisch

*) Siehe p 102.

**) Anm. d. Uebersetzers. Gemeiniglich wird *olla* von *ârdra* abgeleitet.

untergeht. Udraka ist deshalb ein verhüllter Name, wenn nicht gar ein Synonym von Ârdrâ. Was die Lesart Rudraka betrifft, so ist dieselbe aus mehr als einem Grunde leicht erklärbar: erstens, weil sonst ausdrücklich berichtet wird, dass Udra in einer der vedischen Schulen mit Rudra gleichgestellt wird, und (242) zweitens, weil Rudra der Herr des Sternbildes Ârdrâ ist. Der andere Weise, Ârâla Kâlâma, war sechs Tage vor Rudraka oder Udraka gestorben. Da die Sonne täglich ungefähr einen Grad in ihrer Bahn zurücklegt, muss Ârâla nahezu sechs Grad Länge von Udraka entfernt sein. Er ist das voraufgehende Sternbild Mṛigaçiras *), das reichlich fünf Grade weniger Länge hat als Ârdrâ. Die Erklärung des Namens Ârâla ist unsicher; aber Kâlâma hat die Nebenform Kâlâpa.**) *kalâpa* bedeutet unter anderem Mond *Soma*, so dass *kâlâpa* vollständig mit *saumya* übereinstimmt. Nun heisst Mṛigaçiras in der That auch Saumya und hat den Mond, resp. Soma, zum Genius.

Es liegt nicht in unserer Absicht, eine vollständige Analyse der Buddhalegende zu versuchen; nicht weil sie einer gründlichen Untersuchung unwürdig wäre — wir halten sie im Gegenteil für eins der wichtigsten Hauptstücke der vergleichenden arischen Mythologie — sondern weil unsere Aufgabe in diesem Werke eine andere ist. Jedoch an einigen Punkten dürfen wir nicht stillschweigend vorübergehen. An erster Stelle haben wir unsere Aufmerksamkeit auf die Benennung Gautama zu richten, welche dem Bodhisattva zukam, nachdem er Haus und Habe verlassen hatte. Beginnen wir vollständigkeitshalber mit den südlichen Berichten ***) über die Vorfahren des Bodhi-

*) Dessen Hauptstern λ im Orion ist.

**) Schiefner Tib. Leb. 243.

***) Bei Hardy *Manual* p 126, sowie Dîpavaṃsa III und Mahâvaṃsa II.

sattva, obschon dieselben nichts zur Erklärung des Namens beitragen.

Im Anfang der gegenwärtigen Ordnung der Dinge herrschte König Mahâsammata, dessen Leib wie die Sonne glänzte. Durch seine übermenschliche Macht liess er sich im Luftraum nieder, umgeben von vier Göttern mit gezückten Schwertern. Auf diesen folgte sein Sohn Roja *), auf diesen hintereinander Vara-Roja, Kalyâṇa, Vara-Kalyâṇa, Uposatha und Mandhâtar; dann kamen an die Reihe Cara, Upacara, Cetiyo, Mucala, Mahâ-Mucala, Mucalinda etc. Nach einer Reihe von Tausenden von Fürsten kam (243) Ikshvâku, dessen Sohn, Ikshvâku der Zweite, oder nach anderen Ikshvâkumukha genannt, viele Nachkommen hatte, unter anderen Siṃhasvara. Darauf folgten 82 000 Fürsten, Siṃhasvara's Söhne und Enkel in grader Linie, welche alle in Kapilavastu als Çâkyakönige herrschten und deren letzter Jayasena war. Jayasena's Sohn, Siṃhahanu, hatte wiederum fünf Söhne: Çuddhodana Dhautodana, Çuklodana, Amṛitodana und Çukrodana oder Çuklodana **), ferner zwei Töchter Amṛitâ und Pramitâ. Çuklodana's Sohn war Siddhârtha, der also in grader Linie von König Mahâsammata abstammte.

Die Ueberlieferung der Nördlichen ***) ist viel bedeutender und enthält thatsächlich folgendes.

Als erster König des südlichen Jambudvîpa wird Mahâsammata genannt. Auf ihn folgen hintereinander Roca, Kalyâṇa, Varakalyâṇa und Utposhadha.†)

---

*) Pâliform von Roca, d. h. der Leuchtende, vergl. Altpersisch *rauca*, Tag, der Form nach dem Sanskrit *rocas* entsprechend, das nur in Zusammensetzung vorkommt.

**) Im Mahâvaṃsa werden nur vier Namen aufgeführt, obschon ausdrücklich von fünf Söhnen gesprochen wird. Der fünfte Name findet sich im Dîpavaṃsa.

***) Bei Schiefner p 232.

†) Dies ist eins der zahllosen Unwörter in den Schriften

Dieselben heissen die fünf alten Könige. Darauf folgten Mandhâtar, Câru, Upacâru, Cârumat Upacârumat. Vom Sohne des Letztgenannten, Bhadra, bis zum Könige Kṛikin waren 1 406 379 Könige.*) Zur Zeit dieses Fürsten wurde „unser Lehrer“ Buddha Schüler des Buddha Kâçyapa.**) Von Kṛikin's Sohn Sujâta ab sind 100 Könige. Dann folgt König Karṇika zu Potâla.

Karṇika hatte zwei Söhne: Gotama und Bhâradvâja, von denen der erstere unter dem Weisen Schwarzfarb Geistlicher wurde, und der letztere König. Auf Befehl des Königs wurde Gotama ohne alle Schuld an einen Pfahl festgebunden. (244) Der Seher Schwarzfarb, der ihn von Zeit zu Zeit zu besuchen pflegte, traf ihn infolge dessen nicht in seiner Hütte an, doch erblickte er ihn an dem Pfahle. In demselben Augenblicke verwandelte Gotama die schwarze Farbe des Sehers in Goldfarbe und fragte ihn, was er wollte. In der Ueberzeugung, dass es nicht gut sei, wenn das Königsgeschlecht erlösche, riet der Weise dem Gautama an, Nachkommenschaft zu erzeugen und gleichzeitig liess er einen Regen niederfallen, der den Leib des Gotama erfrischte. Darauf erwachten in diesem Erinnerung und männ-

---

der nördlichen Buddhisten; dieselben sind entstanden durch unrichtige Uebertragung von Prâkritworten in Sanskrit. Die richtige Form ist Upavasatha, Pâli Uposatha.

*) Diese Könige sind natürlich ebenso viele Zeiträume: Tage, Stunden, Minuten etc. Es ist uns gleichwohl nicht geglückt, die Zahl in solche Factoren aufzulösen, dass wir die Grundlage der Rechnung entdecken könnten. Man glaube ja nicht etwa, dass dergleichen Zahlen aus dem Daumen gezogen seien; aber mit Geschichte haben sie nichts zu thun, sie sind rein astrologischer, oder wenn man will, astronomischer Art.

**) Besser Kaçyapa, die personificirte Dämmerung und graue Vorzeit, und zugleich Schöpfer eines neuen Zeitraumes.

liche Kraft; der Vereinigungstrieb wurde lebendig und ein Gemenge von Blut*) und Samen fiel zur Erde. Hieraus entstanden zwei Eier, aus denen, nachdem sie von den Strahlen der Sonne zur Reife gebracht waren, zwei Knäblein zum Vorschein kamen. Die Knäblein**) begaben sich nach einem Felde***) von Zuckerrohr; aber Gotama kam durch die grosse Hitze der Sonnenstrahlen um.

Schwarzfarb, der die beiden Knäblein im Felde entdeckte, nahm sie mit sich, gab ihnen eine Amme und zog sie auf. Weil sie durch das Sonnenlicht ausgebrütet waren, hiessen sie „aus dem Geschlechte der Sonne entstammt", und weil sie Gotama's Kinder waren, Gautama's. Der älteste von ihnen wurde nach dem Tode des Königs Bhâradvâja Fürst. Nach seinem Tode folgte ihm sein jüngerer Bruder Ikshvâku, dessen Nachkommen, hundert an der Zahl, über Potâla herrschten. Der letzte derselben war Virûḍhaka, der vier Söhne hatte, von denen einer Nûpura (?) hiess. Nûpura's Sohn Vasishṭha setzte einen seiner Söhne als Herrscher zu Kapilavastu ein und zog selbst nach dem Lande der Malla's und Vaiçâlî, wo er der Stammvater der Malla's und Licchavi's wurde. Von seinem Sohne zu Kapilavastu bis Dhanvadurga zählt man 55 112 Könige. Dhanvadurga hatte zwei Söhne: Siṃhahanu und Siṃhanâda.†) Der Erstere hatte vier

*) Die Wörter für Blut bedeuten Farbe im allgemeinen, sodass ebensogut eine gelbe als eine bestimmt rote Farbe gemeint sein kann.

**) Die beiden Açvin's, und sofern die Mythe in ihren Hauptzügen aus sehr alter Zeit datiren kann, die zwei Punarvasu, die griechischen Castor und Pollux, die Zwillinge des Zodiacus.

***) *vana*, über die Verwendung dieses Wortes siehe oben p 274.

†) Dieser Name ist gleichbedeutend mit Siṃhasvara, den wir oben in der südlichen Ueberlieferung angetroffen haben.

(245) Söhne: Çuddhodana, Çuklodana, Dronodana und Amritodana sowie vier Töchter: Çuddhâ, Çuklâ, Dronâ und Amritâ.

Es ist auf den ersten Blick klar, dass die Ueberlieferung der südlichen Buddhisten in diesem Falle hinter der nördlichen zurücksteht. Die sprachliche Erklärung von Gautama in der tibetanischen Lebensbeschreibung ist vollkommen richtig; das Wort bedeutet von Gotama's Geschlechte. Wer Gotama ist, das können wir nicht mit der gewünschten Genauigkeit bestimmen. So viel aber ist aus den Angaben über sein Wesen klar, dass es irgend ein glänzender Stern sein muss, der mit seinen Strahlen durch das Morgengrau dringt und in unserer Sage einen neuen Tag, eine neue Periode ankündigt. Im Mahâbhârata (XIII, 4490) tritt er mit Bhâradvâya, Kaçyapa, Vasishtha etc. als einer der sieben Weisen auf, die gewöhnlich mit den Sternen des grossen Bären identificirt werden. Doch die Erklärung, die er über sein eigenes Wesen giebt, stimmt nicht damit, denn er sagt: „Ich bin Gotama; durch die Strahlen, die bei meiner Geburt aus meinem Leibe hervorgingen, wird die Finsternis vertrieben". Nun kommen die sieben Weisen auch als Erzväter oder Weltschöpfer vor, d. h. als Personificationen bestimmter Zeiträume, genauer gesagt, der Himmelslichter, die auf eine oder andere Weise solche Zeiträume ankündigen, gleichsam einweihen sollen. Aus der Thatsache, dass Gotama bei der zunehmenden Glut der Sonne umkommt, geht mit Sicherheit hervor, dass er eine Lichterscheinung ist, welche vor dem mächtigeren Licht der Sonne weichen muss; aber der Ausdruck ist ebensogut anwendbar auf einen Planeten, als einen Fixstern und selbst den Morgen. Wir halten ihn für das erste Frührot, die Sonne, welche schon durch Lichtstreifen am Horizonte ihre nahe Ankunft anzeigt. Es ist aber nicht unmöglich, dass die buddhistische Sage Gotama

mit Brihaspati, dem Planet Jupiter verwechselt, und zwar in der bestimmten Stellung, dass er eine Weltperiode einweiht, also als Morgenstern. Nach der astrologisch-mythischen Zeitrechnung der Inder nämlich begann das goldene Zeitalter am Neujahrstage, während Sonne, Mond und (246) der Planet Jupiter im Sternbild Pushya oder Tishya*) in Conjunction traten. Wir leben im vierten Zeitalter, welches die Inder gewöhnlich Kaliyuga oder Tishya nennen, doch die Buddhisten Bhadrakalpa. Obschon der Anfang des letzten Zeitalters von den Buddhisten viel später angesetzt wird als der Beginn des Kaliyuga von den übrigen Indern, so sind doch *bhadra* und *tishya* synonym, und da Tishya wiederum dasselbe ist wie Kaliyuga, so fallen auch Bhadrakalpa und Kaliyuga zusammen. Beide sind so zu sagen eine jüngere Ausgabe des goldenen Zeitalters, und Gautama, der Einweiher des Bhadrakalpa, heisst so als jüngere Form, als Enkel Gotama's, des Einweihers des goldenen Zeitalters. Wir wiederholen, dass nach unserer Ansicht Gotama die im Anzug begriffene Sonne und Gautama eine spätere Form des Sonnengottes ist.**)

Im metaphorischen Sinne finden wir Gautama, Gotama's Sohn oder Enkel, mehrmals auf eine oder mehrere Klassen von Personen angewandt, auf dieselbe Weise, wie wir von einem Sohne Aesculap's, Sohne des Mars, Musensohn und dergl. reden. In erster Linie ist *gautama*, wie wir aus dem Lalitavistara (p 492, 15) lernen, der Name eines Mönchsorden.

---

*) Der Stern δ des Krebses. Das goldene Zeitalter begann also, wenn wir den 21. März als Neujahrstag annehmen, ungefähr 7000 v. Chr. Tishya ist bei den Buddhisten ein vorzugsweise heiliger Stern. Nach dem Lalitavistara fand unter Tishya die Empfängnis des Bodhisattva statt.

**) Gautama heisst auch Âdityabandhu, d. h. sonnenverwandt, sonnengleich, eine Art Sonne; u. a. Cullavagga 12, 1, 3. Wilson, *Select Works* 2, 9.

Da jeder Orden sich von anderen durch bestimmte Kennzeichen unterschied, so dass eins der gewöhnlichsten Worte für Mönch *lingin*, ein Merkmaltragender, ist, konnte ohne Ungereimtheit der Bodhisattva in seiner zweiten Periode als Gautama angeredet werden von Personen, die seine Abkunft nicht kannten, obschon die wahre Bedeutung, in der der Erzähler ihn Gautama nannte, eine andere war. Dazu scheint *gautama* mehr im allgemeinen einen Logiker, Scholastiker, Disputanten bedeutet zu haben, was mit dem Umstande zusammenstimmt, dass die Logik, die Dialektik den Gotama zum Vater hat. Endlich führte ein Brahmanengeschlecht seinen Ursprung auf Gotama zurück, mit demselben Rechte — (247) wenn man den Sinn recht begreift — womit indische und andere Fürstengeschlechter ihren Stammbaum auf die Sonne oder den Mond zurückführen.

Nach dem Volke, aus dem der Bodhisattva stammte, hiess er Çâkya.*) Augenscheinlich bedeutet dies Çakisch. Der Name Çaka wird von den Indern und Persern verschiedenen Nomadenstämmen gegeben, die wir, nach dem Vorgange der Griechen, Skythen zu nennen pflegen. Andere Benennungen ausser Çaka's und Skythen, und ebensowenig bestimmt sind Hunnen, Turanier, Türken oder Turushka's. Alle historische Volksnamen dienen in den Sagen unserer arischen Vorfahren, den Begriff von Finsterlingen, „Nibelungen" auszudrücken. Diese Völker, welche, so weit die Geschichte reicht, immer im Nordosten der Arier gewohnt haben, werden für eine Art von Belialskindern angesehen, während die Arier Söhne des Lichts sind. Ebenso wie der germanische Sigfrid aus dem Hunnenlande kommt, sich aber allmählig glänzend als

*) Daher der poetische Beiname Çâkyamuni und Çâkyasiṃha, Pali: Sakyamuni und Sakyasîha, beide ebenso häufig in den Schriften der nördlichen Buddhisten, wie selten in denen der südlichen.

Sonnengott und Drachentöter beweist, so stammt auch Siddhârtha aus dem Volke der Çâkya's, um später ein Gautama, ein Kind des Lichts zu werden und endlich vollkommen zu erwachen. Aus der Lebensgeschichte des Herrn geht deutlich genug hervor, dass die Çâkya's wahre Finsterlinge sind. Man würde sie also mit Recht Nibelungen nennen können, und da Çaka's und Hunnen nur verschiedene Namen für Leute derselben Rasse sind, würden die Çâkya's Anspruch auf den Titel „Hunnische Helden" erheben können. Das wirklich im fünften Jahrhundert oder noch früher im Norden Hindustans an den Südabhängen des Himâlaya, wohin Kapilavastu verlegt wird, ein Çakareich bestanden hat, lässt sich nicht mit Sicherheit beweisen, denn ausser in buddhistischen Sagen geschieht seiner nirgends Erwähnung. In Anbetracht aber des Umstandes, dass nördlich im Gebirge, dicht bei dem als Çâkyaland bezeichneten Gebiete, Çaka's*) wohnten, ist (248) es durchaus nicht unwahrscheinlich, dass sich ein Stamm auch etwas südlicher festgesetzt habe.

Eine andere Frage ist es, ob man *çâkya* nicht auch eine etymologische Bedeutung beilegen solle, wodurch es mit *çâka*, Macht, und ähnlichen Wörtern in Verbindung gebracht würde. Diesen Punkt können wir füglich hier auf sich beruhen lassen, weil die Untersuchung uns zu weit auf das Gebiet der vergleichenden Mythologie führen würde.

Was die Hauptstadt der Çâkya's, das berühmte

---

*) In einer der Sculpturen von Bharhut (in General Cunningham's *Stûpa of Bharhut* pl. XXX) findet sich als Unterschrift bei der Abbildung des Bobaumes: *Bhagavato Sakamunino bodhi*, Baum der Erkenntnis des ehrwürdigen Çâkyamuni. Da die Verdoppelung der Consonanten nicht ausgedrückt wird, so könnte hier *Saka* für *Sakka* stehen, das auch im Pali als Nebenform von Sakiya (Çâkya) bekannt ist. Notwendig ist die Annahme aber nicht.

Kapilavastu angeht, so sind die Angaben einigermassen widersprechend. Der fromme chinesische Pilger Hiuen-Thsang, der von 629 bis 645 n. Chr. länger als zehn Jahre Indien bereiste, besuchte auch die Stelle, wo die Trümmer Kapilavastu's liegen sollten. Er äussert sich über diesen Besuch folgendermassen*):

„Das Reich von Kapilavastu hat ungefähr 4000 *li* im Umfange. Zehn Städte liegen dort verlassen, ein Bild der Verwüstung. Die Königsstadt liegt in Trümmern und man weiss auch nicht mehr, wie gross ihr Umfang ehemals war.**) Der Palast, der in der Mitte der Hauptstadt stand, mass 14 oder 15 *li* im Umfange und war ganz aus Ziegelsteinen aufgeführt. Die Ueberreste sind noch hoch und stark, obgleich er seit Jahrhunderten verlassen ist. Die Dörfer sind mittelmässig bevölkert. Einen König giebt es nicht; jede Stadt hat ihr eigenes Haupt. Früher gab es ungefähr 1000 Klöster, wovon die Trümmerhaufen noch übriggeblieben sind."

Ferner spricht der chinesische Reisende von einem Kloster an Ort und Stelle, mit 30 Mönchen; auch von einigen geweihten Orten, wie dem Schlafzimmer der Mâyâ, wo man eine Bildsäule für sie errichtet hatte; die Stelle, wo der Bodhisattva sich in den Schooss seiner Mutter gesenkt hatte etc.***)

(249) Aus dem Berichte des glaubwürdigen Chinesen geht unwidersprechlich hervor, dass er die Ueberreste einer Stadt gesehen hat, die nach der localen Tradition früher Kapilavastu war. Ob die Tradition unbedingtes

*) St. Julien *Voyages des Pélerins Bouddhistes* II 309.

**) Die Stadt war ja auch vor mehr als tausend Jahren zerstört.

***) In Gestalt eines weissen Elephanten, wie man sich erinnern wird. Eine wohlgelungene Abbildung des Elephanten findet man in den Basreliefs von Bharhut mit der Unterschrift *Bhagavato okranti*, des Herrn Empfängnis. Im Widerspruch mit Lalitavistara p 63 ist der Elephant nur mit zwei Zähnen dargestellt; er hat deren sechs; a. a. O.

Vertrauen verdient, konnte Hiuen-Thsang ebensowenig wissen, als wir es jetzt können. Wir wollen nun einmal gelten lassen, dass Kapilavastu an der angegebenen Stelle gestanden habe, dann bleibt noch übrig, zu untersuchen, wo der Reisende gewesen ist. Das Resultat, zu dem Stanislaus Julien*) kommen zu müssen glaubt, ist, dass die Trümmerhaufen nicht weit von dem heutigen Gorakpur lagen, am Ufer der Rohiṇî oder des Roten Flusses, der in den Bergen von Nepal entspringt und sich etwas oberhalb von Gorakpur in die Raptî ergiesst. Die tibetanischen Berichte verlegen die Stadt bald an die Rohiṇî, bald an die Bhâgîrathî.**) In der Legende bildet, wie wir gesehen haben, der Rote Fluss die Grenzscheide zwischen dem Gebiete der Çâkya's und Koḍya's. Wir werden uns weiterer Reflexionen über diese Frage enthalten und überlassen es dem Leser selbst, seine Schlüsse zu ziehen.

Eine noch kitzlichere Frage als die nach der Lage Kapilavastu's ist die, welche das sogenannte Todesjahr des Tathâgata betrifft. Dass ein solcher Gegenstand hier nur oberflächlich behandelt werden kann, bedarf keiner Entschuldigung. Das Ziel, das wir im Auge haben, ist, zu zeigen, dass die Frage von viel verwickelterer Natur ist, als sich Mancher vorstellt. Wenn man aus der Zahl der sehr differirenden Angaben eine auswählt, kann man sich die Sache sehr vereinfachen; aber die Thatsache, dass bei den Buddhisten selbst verschiedene Ansichten bestehen, kann man dadurch nicht wegschaffen noch erklären.

Vor wenigen Jahren sind drei höchst wichtige Inschriften des Königs Açoka***) aus seinen letzten

---

*) In dessen *Voyages des Pélerins Bouddhistes* III 356.

**) Mit diesem Namen bezeichnet man bald den Ganges, bald einige östliche Seitenströme desselben.

***) Sonst Priyadarçin (Piyadassi) und Dîpavaṃsa II auch Piyadassana genannt. Die Entdeckung der drei bewussten

Regierungsjahren entdeckt worden. Es sind (250) die einzigen der vielen auf uns gekommenen Edicte dieses Königs, welche nach einer von ihm angenommenen Zeitrechnung, und nicht nur nach seinen Regierungsjahren datirt sind. Wir lernen daraus, dass genannter Fürst über 32½ Jahre ein Gläubiger gewesen war, und dass 256 Jahre seit dem *vivâsa* des *sata* verflossen waren. Das mit *sata* der Buddha gemeint ist, ist keinem vernünftigen Zweifel unterworfen.*) *Vivâsa* bedeutet sonst: Verreisen, Verbannung, und Morgenrot, Anbrechen des Morgens. Aus Rücksicht auf die Ceilonesische Chronologie hat der gelehrte Uebersetzer geglaubt, *vivâsa* eine einigermassen modificirte Bedeutung beilegen zu müssen, und zwar die von Verscheiden, Sterben. Denn nach den Ceilonesischen Chroniken wurde Açoka 218 Jahre nach dem Nirvâṇa zum Könige geweiht.**) Nimmt man einerseits diese Zahl, andererseits das Datum der drei Inschriften zur Basis, dann kommt man mit Hinzunahme noch anderer Angaben von beiden Seiten zu demselben Schlusse, nämlich dass das Nirvâṇa um 480 v. Chr. anzusetzen ist. Mit *vivâsa* muss deshalb ein Synonymum von Nirvâṇa gemeint sein.

Auf den ersten Blick empfiehlt sich dieses Resultat sehr, und es leidet keinen Zweifel, dass bei den Ceilonesen das Nirvâṇa die Stelle des von Açoka

---

Inschriften zu Sahasaram, Rupnath und Bairat verdanken wir dem unermüdeten Eifer des General Cunningham und seines Assistenten; die Entzifferung, Uebersetzung und Erklärung dem Scharfsinn und der Gelehrsamkeit Dr. Bühler's. Siehe Cunningham, *Corpus Inscriptionum Indicarum* Vol. I p 94 fgg. und 130 fg. Bühler, *Three new edicts of Açoka* Indian Antiquary 1877 und 1878.

*) Wir dürfen indessen nicht verschweigen, dass einem Mâgadhî *sata* oder *satta* nicht weniger als 9 verschiedene Wörter im Sanskrit entsprechen, von denen einige überdies in mehr als einer Bedeutung vorkommen.

**) Dîpavaṃsa VI, 1, Mahâvaṃsa V, 8.

gebrauchten *vivâsa* einnimmt. Aber daraus folgt noch nicht, dass mit *vivâsa* ursprünglich derselbe Zeitpunkt gemeint ist, nicht einmal, dass der König den Ausdruck in diesem Sinne gebraucht hat. Der Umstand, dass er keinen der officiellen Ausdrücke für Nirvâṇa, und dazu ein so doppelsinniges Wort gebraucht hat, ist nicht geeignet, uns über die vollständige Identität von *vivâsa* und *nirvâṇa* zu beruhigen, und unsere Unentschlossenheit wird noch grösser, wenn wir beachten, dass zur Bezeichnung des Buddha in denselben Inschriften ein ebenso doppelsinniges Wort gewählt ist, (251) nämlich *vyuṭha* oder *vivutha*. Dies kann bedeuten: „verreist, hingegangen" und auch „verweilt habend" und endlich „Tag geworden, hell".*) Letzteres kommt auf dasselbe hinaus wie Buddha, erwacht, insonderheit wenn dies auf die Sonne oder den Tag angewandt wird, und da mit dem *viuṭha* der Buddha gemeint ist, liegt es auf der Hand, zu vermuten, dass die richtige Auffassung die ist, derzufolge das Wort einfach ein Synonym von *buddha* ist. Bedenkt man dabei ferner, dass einer der gewöhnlichsten Namen des Tagesgottes Vivasvat ist, dass von demselben *vivas*, tagen, hell werden, abgeleitet ist, dann bekommt man den Eindruck, das *satavivâsa* ein alter Ausdruck ist, um „den Anfang einer neuen Periode" auszudrücken. Auch für Açoka war dieses *vivâsa* zweifelsohne der Anfang einer neuen Heilsperiode, aber dass er, wie die späteren Buddhisten, eine Heilsperiode von dem Tode desjenigen gerechnet habe, der die Heilsperiode schon lange vor seinem Tode anbrechen liess, scheint eines weiteren Beweises zu bedürfen.**)

---

*) Im Sanskrit lautet *vyuṭha vivutha* in der ersten Bedeutung *vyushita*, in der zweiten ebenso oder *vyushṭa*, in der dritten *vyushṭa*. Im Pali allerdings sagt man *vuttha* auch in den Fällen, wo das Sanskrit *ushita* hat.

**) In einem Falle ist es vollkommen gleichgültig, ob

Die Uebereinstimmung zwischen den Elementen der Singhalesischen Zeitrechnung und der von Açoka befolgten lässt sich aus dem Einflusse erklären, welchen der von Glaubenseifer glühende König von Magadha und sein Sohn Mahendra*) auf die Bekehrung von Ceilon ausgeübt haben; die Differenzen sind nicht derart, dass sie nicht durch unwillkürlichen Irrtum oder das Bestreben, die Chronologie der ceilonesischen Könige mit dem Beginn der Heilsperiode in Verbindung zu bringen, entstanden sein könnten.

Ganz anders sind die abweichenden Angaben bei den (**252**) nördlichen Buddhisten beschaffen. Hiuen-Thsang, der die verschiedenen Ansichten über das Datum des Nirvâṇa erwähnt, sagt, dass zu seiner Zeit Einige 1200, Andere 1300, wieder Andere 1500, noch Andere weniger als 1000, doch mehr als 900 Jahre als seit dem Tode des Tathâgata verflossen annahmen. Die Zahlen fallen nach der Berechnung von St. Julien (Voyages des pelérins houddh. II 335) mit 552, 652, 852 und zwischen 352 und 252 v. Chr. zusammen. Auch berichtet er, dass er bei einem verfallenen Stûpa in der Nähe von Kuçinagara (Pâli Kusinârâ) eine steinerne Säule mit einer Inschrift zum Gedächtnis der Begebenheiten bei Gelegenheit des Nirvâṇa gesehen habe. Unglücklicherweise enthielt

---

man *vivâsa* als „Hingang" oder als „Anbrechen" auffasst, wenn man nämlich mit uns im Buddha den Jahresgott sieht. Denn der Unterschied zwischen *vivâsa*, d. h. dem letzten Augenblicke des alten Jahres, und *vivâsa*, d. h. dem ersten Augenblicke des neuen Jahres, ist gleich null. Wir halten dafür, dass der Ausdruck absichtlich gewählt ist, gerade wie *vyuṭha*, *vivutha*, das sowohl „aufgegangen, *buddha*" wie „hingegangen, *mukta*" ist. Die höhere Einheit für die Begriffe *mukta*, das zugleich *arhat* bedeutet, und *buddha* wurde also auf völlig esoterische Weise angedeutet.

*) Bei der Geschichte der Kirche werden wir später auf die Thätigkeit Mahendra's zurückkommen.

die Inschrift keine Erwähnung des Monats und Tages dieser Begebenheiten, und auch natürlich keine des Jahres; denn die Säule war — so scheint der Pilger sich die Sache vorgestellt zu haben — kurz nach dem Ereignis selbst errichtet worden.

Zu Hiuen-Thsang's Angaben können wir noch hinzufügen, dass nach einer Prophezeiung des Tathâgata hundert Jahre nach seinem Tode Açoka auftreten werde. Andere abweichende Angaben bei chinesischen und japanesischen Schriftstellern wollen wir mit Stillschweigen übergehen, sowie auch die Zeitbestimmung des Chronikschreibers von Kashmir, Kahlaṇa.

Es bedarf keines Beweises, dass die Differenzen viel zu gross sind, um eine Folge einer ungenauen Bestimmung der Länge des Jahres und damit zusammenhängender Zeitausgleichungen sein zu können. Auch ist selbstredend, dass dergleichen Abweichungen nicht entstehen konnten, wenn man gleich von Anfang an in der Kirche von dem Todesjahre des Meisters zu rechnen begonnen hätte. Die Bestimmung dieses Datums oder vermeintlichen Datums ist daher erst nachträglich gemacht. Mit anderen Worten, man hat dieses Datum später berechnet, wie man in Indien auch Jahr, Monat, Tag und Stunde der Schöpfung mit grösstmöglicher Genauigkeit zu berechnen wusste. Ferner ist zu bemerken, dass der Versuch Açoka's, eine buddhistische Zeitrechnung einzuführen, in Indien selbst — abgesehen von Ceilon — keinen Anklang (253) gefunden hat, selbst nicht bei seinen Glaubensgenossen. Denn auf keinem der mannigfaltigen Ueberreste der buddhistischen Kunst findet man sie in Gebrauch, und zur Zeit von Hiuen-Thsang ist keine Rede mehr davon, dass die Buddhisten das Datum des Nirvâṇa als den Anfangspunkt einer Zeitrechnung betrachtet hätten. Der Umstand, dass Açoka erst in seinen allerletzten Edicten mit dieser Zeitrechnung hervor-

tritt*), erregt die Vermutung, dass weder damals noch früher Uebereinstimmung betreffs des Beginnes der Heilsperiode bestand, und dass das von ihm eingesetzte oder gewählte Datum nur den Beifall einer einzigen Partei unter den Buddhisten fand. Wäre dieses Datum von allen angenommen worden, so würde die Entstehung der Differenzen, welche Hiuen-Thsang mitteilt, unerklärlich sein. Das Einfachste ist also, anzunehmen, dass jede Partei oder Schule ihre eigene Ansicht hatte und dabei blieb, und dass überdies die Meisten die Sache für zu unbedeutend hielten, um sich darüber zu streiten. Kann man sich einen Grund denken, warum man nicht einig wurde? Sicherlich, sofern man annimmt, dass das Datum durch spätere Berechnung festgestellt worden ist, und zugleich, dass die Mittel fehlten, um die Richtigkeit einer dieser Berechnungen unumstösslich zu beweisen. Ein anderes wichtiges Ereignis muss man mit dem berechneten Zeitpunkt verbunden haben; aber warum soll dieses Ereignis gerade auf der Erde stattgefunden haben? In den alten astronomischen Systemen der Inder wird eine neue Weltperiode durch ein bedeutendes Ereignis am Himmel angekündigt, und da die von dem Buddha geweihte Heilsepoche Bhadra und die Periode, in der wir leben, das Kaliyuga, Tishya hiess, was mit Bhadra synonym ist, so hat es sehr den Anschein, als ob der Bhadrakalpa nichts anderes als eine Verjüngung oder Fortsetzung des Kaliyuga wäre. Was kann nun am Himmel geschehen sein, das die Wahl des Jahres 480 v. Chr. etc. als Beginn einer neuen Periode rechtfertigte? Wir vermuten, dass man diese Zeit als den Anfang einer neuen Ordnung der Dinge und daher auch eines (254) neuen sittlichen *dharma* betrachtete, der au mystische Weise

*) Oben p 275 Vergl. Târanâtha's Geschichte des Buddhismus p 42.

mit dem *dharma* der Natur in Verbindung gebracht werden kann.*) Während in früherer Zeit die Reihe der Nakshatra's oder Mondhäuser mit Kṛittikâ, den Plejaden begann, musste man später, als die Länge der Plejaden zu viel von der der Sonne während des Frühlingsäquinox abwich, die Reihe mit den Açvin's eröffnen. Die Frühlingscolur ging durch β Arietis 422 v. Chr., durch γ 366 v. Chr., durch α 686 v. Chr.**) Da die Inder die wahre Grösse der Präcession nicht kannten, ist es nicht zu verwundern, dass ihre Berechnung Fehler aufweist, und zugleich erklärlich, dass sie nicht über den richtigen Zeitpunkt einig wurden.

Es ist hier nicht der Ort, diese Vermutung, die wir nicht für mehr ausgeben wollen, als sie wert ist, weiter auszuführen. Jedoch wollen wir hieran die Bemerkung knüpfen, dass wir der häufig ausgesprochenen Ansicht, als wären alle verschiedenen buddhistischen Angaben mit Ausnahme der ceilonesischen nur eben so viele Missgeburten, nicht beistimmen können.

Aus dem Vorhergehenden wird sich zur Genüge ergeben haben, dass wir weder das Datum des Vivâsa, was auch immer dies bedeutet haben mag, noch das des Nirvâṇa als einen geschichtlichen Moment betrachten. Das Einzige, was wir mit Sicherheit wissen, ist, dass der Buddhismus als geistlicher Orden mit seinem Anhange von Laienmitgliedern zur Zeit Açoka's bestand. Wann und wie er sich dazu entwickelt hatte, wissen wir vor der Hand noch nicht. In anderer

---

*) Açoka mit all seiner Schaustellung von Eifer für die Kirche giebt zu, dass frühere Fürsten getrachtet hatten, den *dharma*, d. h. Gerechtigkeit, Religion, unter ihrem Volke zu heben, aber ohne besonderen Erfolg. Er war der Erste, der es durch seine weisen Massregeln verstand, den *dharma* zur Blüte zu bringen. So sagt er in seinem Edict auf der Säule zu Delhi. Corpus Ins. Ind. XX.

**) Diese Angaben verdanken wir Herrn Professor H. G. van de Sande Backhuyzen.

Form, als Volksreligion, sei es nun in Magadha oder im nördlichen Kosala, war er unseres Dafürhaltens sehr alt, weil einzelne Mythen, in erster Linie die von Mâra, nicht für jünger gehalten werden können, als andere Mythen, die wir in Indien finden.*) Der Buddhismus, (255) wie wir ihn kennen, macht den Eindruck eines geistlichen Ordens, dessen Patron der Buddha, sozusagen die brahmanische Gestalt des Sonnenhelden ist, eines Ordens, der auf dem Volksglauben basirt. Von den im Volksmunde lebenden Mythen, welche schon einen ethischen Anstrich hatten, haben die Mönche einen guten Gebrauch gemacht, sie mit metaphysischen Begriffen in Verbindung gebracht und so bewirkt, dass sie zur sittlichen Erziehung der Masse dienen konnten. Die Ideale eines geistlichen Lebens, wie sie in den Schulen der Brahmanen und Asketen anerkannt waren, wurden von den buddhistischen Mönchen für die Bürgersleute und den geringeren Stand mundgerecht gemacht, damit auch diese der Segnungen der Philosophie nicht entbehren sollten.

Es soll durchaus nicht geläugnet werden, dass der Orden von einer hochbegabten Person gestiftet worden ist, wie auch immer man sich das denken mag; ebensowenig wie man dies dem Freimaurerorden abzusprechen braucht. Wir können ihn sogar in unserer Phantasie mit allen guten Gaben ausrüsten; aber wir haben kein Recht zu behaupten, dass die Milde und Güte des Buddha der Legende etwas anderem seinen Ursprung verdankt, als dem uralten Glauben, dass er als wohlthätiger Sonnengott ist *manno miltisto*. Er ist das Ideal des *yati* oder *mukta*, wie uns dasselbe

*) Vielleicht ist eine Erinnerung an das höhere Alter der Gemeinde der Laien, verglichen mit dem des Clerus in dem Bericht über Trapusha und Bhallika bewahrt geblieben, die an den Herrn und den Dharma glaubten, ehe der Sañgha bestand; siehe p 102.

im Manu*) in so eindringlicher Weise geschildert wird:

„Geduldig ertrage er Schmähreden, doch hüte er sich seinerseits, jemanden zu höhnen, und mit niemand beginne er Feindschaft des eitlen Körpers wegen. Nicht vergelte er dem mit Hass, welcher ihn hasst; segnen soll er, wer ihm flucht, und kein unwahres Wort komme aus seinem Munde.“

Auch wollen wir glauben, dass schon vor 300 v. Chr. Jemand aufgetreten ist, der durch seine Weisheit und Hingabe an die geistigen Interessen seiner Mitmenschen einen solchen Eindruck gemacht habe, dass einige seiner Zeitgenossen ihn mit einem schon anerkannten Ideale von Weisheit und Güte verglichen und die späteren Generationen ihn vollständig damit identificirten.

(256) Um den Zustand des Buddhismus im dritten Jahrhundert vor dem Beginne unserer Zeitrechnung kennen zu lernen, liefern die Inschriften Açoka's sehr wichtige, aber äusserst wenige Documente. Der König, welcher sich selbst den Frommen (*Devânâm priya*) nennt, verehrte sicher Buddha den Herrn im höchsten Grade. Aber er war noch vielmehr von sich selbst eingenommen und erteilte Tugendlehren auf eigene Autorität. Von der buddhistischen Mythologie erfahren wir durch ihn nichts; um so mehr Belehrung darüber schöpfen wir aus den Ueberresten des prächtigen Stûpa von Bharhut, welcher nach der Form der darauf verwandten Schrift in die Zeit Açoka's oder nicht viel später zu setzen ist. Unter den Sculpturen, die zu einem guten Teile mit Inschriften versehen sind, begegnen wir unter anderem den bekannten Namen einiger früherer Buddha's und den Darstellungen der ihnen eigentümlichen Erkenntnisbäume; ferner einigen Scenen aus der Buddhalegende, sowie einer Anzahl mythologischer Personen, Göttern, Göttinnen und anderer himmlischen und unterirdischen Wesen,

*) Buch VI 42 fgg.

welche etwas später ganz und gar aus dem buddhistischen Pantheon verschwunden sind. Zu den interessanteren Figuren gehört die der Göttin Çrîmatî (Prâkrit: Sirimâ), die sich durch die übermässige Entwickelung ihrer Brüste als labende Muttergöttin zu erkennen giebt, als welche sie auch im Mahâbhârata vorkommt, während sie in späterer Zeit als Hetäre*) dargestellt wird. Einen wie grossen Anteil auch der supponirte historische Stifter auf die Wortlegung des Buddhismus gehabt habe, niemand wird wohl die Götter, Göttinnen und all die früheren Buddha's als Ausflüsse seiner Lehre betrachten. Die übermenschlichen Wesen bestanden vor ihm und bestehen noch, obschon die Europäer sie sich nicht als Personen vorzustellen pflegen.

Auf den Basreliefs zu Bharhut sehen wir verschiedene Darstellungen aus den vorzüglich für das Volk berechneten Erzählungen mit ethischer Tendenz, den sogenannten Jâtaka's. Diese Erzeugnisse des schöpferischen Volksgeistes unterscheiden sich in ihrer Art nicht von den indischen Fabeln und Erzählungen (257) im Pañcatantra und ähnlichen Sammlungen, sowie von den griechischen Fabeln. Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, dass sie ursprünglich einfach belehrende Erzählungen waren, nach der Art der Fabel von den jungen und den alten Elephanten, welche der Herr bei Gelegenheit des Unterganges Devadatta's seinen Jüngern erzählte. Einigermassen abweichend nehmen sich die Erzählungen der canonischen Jâtaka's**) der Buddhisten aus, insofern der

*) Warum die Muttergöttinnen als Hetären (*gaṇikâ*) vorgestellt wurden, haben wir oben p 268, Note * zu erklären versucht.

**) Die Südlichen besitzen deren 550, die Nördlichen viel weniger. Die alte officielle Zahl ist 34, von der der Buddha den Beinamen *Catustriṃçaj-jâtakajña*, Kenner der 34 Jâtaka's, trägt. Diese Zahl steht offenbar in Verbindung mit dem Alter von 34 vollen Jahren, das Gautama erreicht hatte, als er den Thron der Erkenntnis einnahm.

Bodhisattva selbst mehr oder weniger in die Geschichte eingreift und die gute Rolle spielt.

Aus einem stillen Zeugen, der mit seinem allsehenden Auge alles erblickt, was auf dem Weltkreis geschieht, ist er eine handelnde Person geworden, und zwar weil die Lehre von der stufenmässigen Entwickelung in der Weisheit verlangte, dass er, der einstens Buddha werden sollte, als Bodhisattva noch nicht von den Banden des zum Handeln nötigenden Triebes frei werden konnte. Als Buddha ist er über dem irdischen Treiben erhaben; dann nimmt er keinen Teil mehr an der Handlung, sondern offenbart nur sein ungetrübtes, in früheren Zuständen erworbenes Licht.

Mit dieser eigentümlichen Form der Jâtaka's steht die theoretische Bedeutung, welche man dem Worte *jâtaka* beilegte, in engster Beziehung. Man fasst es auf als „Geburt, Erzählung aus einer früheren Geburt". Nun kann *jâta* unter anderem bedeuten „das Geborensein", folglich „Geburt", aber *jâtaka* nicht. Thatsächlich versteht man unter dem Ausdruck ein „Gemälde", wenn von einer Abbildung die Rede ist, sonst ein Geschichtchen, Stückchen, Fabel. Da *jâta* eigentlich etwas ist, was geboren wird, oder was geschieht, und *ka* eine gewöhnliche Diminutivendung ist, so kann man annehmen, dass *jâtaka* einfach ein Geschichtchen bedeutet. Die andere Erklärung ist eine kirchlich-dogmatische, jedenfalls eine künstliche.

Um an einem Beispiele den Charakter und zugleich die eigentümliche Einkleidung dieser Stücke zu zeigen, wollen wir als Probe die Fabel vom Kranich*) (258) hier mitteilen. Nach einer Einleitung, worin angegeben wird, bei welcher Gelegenheit der

*) Jâtaka ed. Fausböll I 221. Einige verderbte Lesarten haben wir uns die Freiheit genommen stillschweigend zu verbessern.

Meister diese Fabel zur Belehrung vorgetragen hat, folgt das Stück selbst.

„In früherer Zeit lebte der Bodhisattva in einem gewissen Walde als Baumgottheit, in einem Baume, der dicht bei einem Lotusteiche stand. Nun ereignete es sich einmal, dass in dem nicht übergrossen Teiche, worin viele Fische waren, zur Sommerzeit das Wasser karg wurde. Da kam ein Kranich auf den Gedanken, die Fische zu überlisten und zu fressen. In der Absicht begab er sich zum Rande des Wassers, nahm eine Stellung an, als ob er in ernstes Nachdenken versunken sei.*) Als die Fische ihn in dieser Stellung sahen, fragten sie ihn: „Meister! was stehst du da so nachdenklich?" „„Ich mache mir aus Sorge um euch Gedanken."" „Nun, warum denn, Meister?" „„Weil ich bei mir denke: was werden die armen Fische wohl anfangen, da jetzt in diesem Teiche so wenig Wasser ist und die Sonne so sehr heiss scheint?"" „Was sollen wir denn thun, Meister?" „„Wenn ihr meinem Rate folgen wollt, werde ich euch, einen nach dem anderen, in den Schnabel nehmen und nach einem grossen Teiche tragen, den Lotusblumen von allen Farben bedecken."" „Meister! seit Anbeginn der Dinge hat sich noch nie ein Kranich für die Fische besorgt gezeigt; du willst uns, einen nach dem anderen, auffressen." „„Nein, ich werde euch nicht auffressen, wenn ihr mir traut. Glaubt ihr nicht, dass ein solcher Teich da ist, so gebt mir einen von euch mit, um ihn in Augenschein zu nehmen."" Die Fische glaubten ihm und gaben ihm einen halbblinden, grossen Fisch mit, weil dieser nach ihrem Dafürhalten sich ebensogut im Wasser als auf dem Lande zu helfen wusste.**)

*) Der auf einem Beine stehende Kranich oder Storch, der unbeweglich wie in Gedanken versunken dasteht, ist den Indern das Bild des scheinheiligen Asketen.

**) Dies scheint ein humoristischer Zug zu sein um an-

Der Kranich nahm denselben mit sich, setzte ihn ins Wasser, um den ganzen Teich kennen zu lernen und brachte ihn darauf zu den anderen Fischen zurück. Der alte Fisch schilderte die Beschaffenheit des (259) Teiches als günstig. Da bekamen die Anderen nach Anhörung seines Berichtes Lust, dahin zu ziehen, und sagten zum Kranich: „Gut, Meister, bringe uns nur fort!“ Der Kranich nahm nun zuerst den einäugigen grossen Fisch und brachte ihn an das Ufer des Teiches; liess sich dann aber auf einem Crataevabaume nieder, der am Wasserrande stand. Er legte ihn auf einen Zweig, durchbohrte ihn mit seinem Schnabel und tötete ihn, worauf er das Fleisch frass und die Gräten am Fusse des Baumes niederwarf. Sofort kehrte er zu den Fischen zurück und sagte: „Jenen Fisch habe ich ins Wasser gesetzt, nun mag sich ein anderer melden.“ Auf diese listige Weise nahm er die Fische, einen nach dem anderen, fort und frass sie auf, bis auch kein einziger mehr zu entdecken war. Es war nur ein Krebs übrig geblieben. Da der Kranich auch diesen zu fressen wünschte, sagte er zu ihm: „Ich habe alle Fische nach einem grossen Teiche gebracht und dort ins Wasser gesetzt; komm! ich will dich auch hinüberbringen.“ „„Wie willst du mich denn festhalten?““ „Ich werde dich mit dem Schnabel festhalten.“ „„Dann wirst du mich fallen lassen; nein, ich gehe nicht mit dir.““ „Sei nicht bange, ich werde dich ordentlich

---

zudeuten, dass die übrigen Fische den Einäugigen für klüger als sich selbst hielten. Im Lande der Blinden — und die Fische bewiesen, dass sie geistig blind waren — ist der Einäugige König. (Anm. des Uebersetzers. Ich schlage vor, statt *kâṇamahâmaccha* zu lesen *kaṇṇamahâmaccha*, und dies als gleichbedeutend mit Sanskrit *karṇamadgura* Silurus unitus, eine Welsart, aufzufassen. Da der Wels sich meistens auf dem Boden der Gewässer aufzuhalten pflegt, so konnte leicht die Meinung entstehen, dass er auch auf dem Lande sich bewegen könnte.

festhalten.“ Der Krebs dachte: es ist kein wahres Wort daran, dass er die Fische nach dem Teiche übergebracht haben will; aber es würde doch wohl gut sein, wenn er mich dort ins Wasser setzte. Sollte er etwas Schlimmes im Schilde führen, dann werde ich ihm den Hals durchkneifen und ihn so umbringen. Er sagte darauf zum Kranich: „„Mein lieber Kranich, du wirst mich kaum ordentlich festhalten können, aber ich werde dich fest umklammern können. Wenn du mir erlaubst, mich mit meiner Scheere an deinem Halse festzuhalten, will ich mit dir gehen.““ Der Kranich willigte ein ohne zu merken, dass der Andere ihn überlisten wollte. Der Krebs umklammerte fest den Hals des Kranichs wie mit einer Schmiedezange und sagte: „„Nun vorwärts!““ Der Kranich brachte ihn zunächst dahin, von wo er den Teich sehen konnte, und schlug dann die Richtung nach dem Crataevabaum ein. Der Krebs sagte: „„Onkel, der See liegt dort, aber du steuerst ja hierhin!““ Der Kranich sagte: „Du bist mir ein lieber Neffe, der viel von seinem Onkel hält! Es kommt mir vor, als ob du mir befehlen wolltest, weil ich dich über mich gesetzt (260) habe, so dass du mich für deinen unterthänigen Diener ansiehst. Sieh mal da unter dem Baume den Haufen Gräten! Gerade wie ich alle die Fische aufgegessen habe, so werde ich dich auch verspeissen.“ Der Krebs erwiderte: „„Die Fische sind infolge ihrer Thorheit von dir gefressen worden; aber ich werde mir das nicht gefallen lassen. Im Gegentheil werde ich dich umbringen, und wenn ich doch sterben soll, dann sollen wir beide sterben.““ Mit diesen Worten kniff er den Hals des Kranichs, der mit thränenden Augen in Todesangst ausrief: „Gebieter, ich werde dich nicht verzehren; schenke mir das Leben!“ Der Krebs sagte: „„Das werde ich thun, wenn du mich in den Teich setzest.““ Der Kranich kehrte nun nach dem Rande des Wassers

zurück und setzte den Krebs im Schlamm am Ufer nieder. Aber ehe der Krebs sich ins Wasser begab, kniff er des Kranichs Hals durch, wie man einen Lotusstengel mit einer Scheere durchschneidet. Beim Anblick dieser sonderbaren Begebenheit rief der Baumgott so laut „Bravo!“ dass der Wald wiederhallte, und sprach dann mit lieblicher Stimme folgende Strophe:

Es geniesst nicht der Arglist'ge
Die frohe Ernte seiner List
Denn es ergeht dem Arglist'gen
Wie dem Kranich mit dem Krebs.*)

Darauf folgt die Anwendung der Fabel auf den Vorfall, welcher dem Meister Veranlassung zu seiner Erzählung gab. Sie besteht darin, dass eine der Personen mit dem Kranich verglichen oder identificirt wird, eine andere mit dem Krebs und der Meister mit dem Baumgott.**)

Man sieht, dass der Bodhisattva hier lediglich die Rolle eines Zuschauers spielt; in den meisten Fabeln aber lässt man ihn eine thätigere Rolle, sei es als Mensch oder als Tier, spielen.

Trotz aller Mühe, welche die buddhistischen Mönche sich gegeben haben, um (261) den Jâtaka's einen erbaulichen Charakter zu geben, ist es ihnen nicht geglückt, die sehr weltliche Weisheit, die aus den populären Erzählungen zu uns spricht, zu verdunkeln. Das Hauptkennzeichen der echten Fabel besteht darin, dass sie den Sieg des Kleinen, Schwachen und Zurückgesetzten dieser Welt über rohe Gewalt und Bosheit beschreibt; ihre erste und vornehmste Lehre

*) Der letzte Vers ist natürlich nicht in Ordnung und also verderbt, aber die Bedeutung ist klar genug.

**) Das Stück hat den Titel *Bakajâtaka*, d. h. Kranichjâtaka. Dies würde unmöglich sein, wenn *jâtaka* Geburt oder Erzählung aus einer früheren Geburt bedeutete. Denn der Bodhisattva war in jener früheren Geburt nicht der Kranich, sondern der Baumgott.

lässt sich in den Worten zusammenfassen: „Wer nicht stark ist, muss schlau sein.“ Nirgends findet man List und Schlauheit so consequent, ja man könnte sagen so frech verherrlicht als im Reinhart, jenem Epos des dritten Standes, des westeuropäischen Vaiçya. Doch auch bei den Indern wird die Hauptregel der Weltklugheit nicht minder deutlich ausgesprochen, z. B. im Pañcatantra. Eben dieselbe Fabel, deren buddhistische Redaction soeben mitgeteilt worden ist, wird dort durch folgenden Grundsatz eingeleitet:

„Ein Sieg, so wie ihn List spendet,
Wird nie durch Waffen uns zu teil:
Wer schlau, wenn von Gestalt klein auch,
Der unterliegt selbst Helden nicht.“

Etwas später*)

„Durch Hinterlist ist ausführbar,
Was Gewalt nicht zu Wege bringt“

und

„Wer Verstand hat, der hat Stärke;
Woher hätte der Dumme Kraft?
Sieh! ein Löwe vor Stolz sinnlos
Ist vom Häschen zu Tod gebracht!“

Wie im Reinhart die Grossen, Könige und Barone verspottet und gehöhnt, die Geistlichen hin und wieder lächerlich gemacht werden, so wird auch in den indischen Fabelbüchern der Löwe, der König der Tiere, als stolz und dumm dargestellt.**) In dem vornehmen Heldengedicht sind die handelnden Personen Götter und Halbgötter, Könige und Ritter, Göttinnen und Prinzessinnen, während alles Uebrige mehr oder weniger Beiwerk ist, (262) als Staffage dient, oder,

---

*) Benfey, Pañcatantra I, v. 236, 243, 245.

**) Doch gilt sonst der Löwe als Sinnbild der Tapferkeit und der Grossmut. Das war die Betrachtungsweise der Ritter; das Volk fasste ihn von einer anderen Seite auf.

noch schlimmer, zum Gegenstande des Spottes wird, wie Thersites aus der Ilias beweist. In den Fabeln dagegen sind die Hauptfiguren der Tierwelt entlehnt, Wesen, die für eben so tief unter dem Menschen stehend betrachtet werden, als die Götter und Helden über denselben. In den Fabeln ist ein so starkes satirisches Element, dass man den Gegensatz, in dem sie zu dem hochtrabenden Heldengedicht stehen, kaum dem Zufall zuschreiben kann. Wenn man beachtet, dass die Rollen, die den meisten Tieren zugeteilt werden, wenig mit ihrer wahren Natur übereinstimmt, dann gelangt man zu der Ueberzeugung, dass die Tiere in vielen Fällen nur Pseudonymen sind, verblümte Namen von himmlischen und irdischen Helden, von Sternen und Königen; dass die Fabeln sich deshalb ebensowohl aus der Mythologie entwickelt haben wie die Heldengedichte. Mit einem Worte: die Fabeln, die Jâtaka's sind die epischen Erzählungen der Bürger und Bauern. Epos und Fabel haben beide denselben Endzweck: zu lehren, wie man sich im Kampfe des Lebens zu benehmen habe.

Wir wollen die Vergleichung nicht weiter verfolgen, da Obiges genügt zum Beweise, dass die Fabeln, als Ausflüsse der Erfindung und Lebensklugheit aufeinander folgender Menschengeschlechter, als Erzeugnisse der Zeit angesehen werden können; dass sie mit Recht dem grossen Zeitmesser, dem glanzerfüllten Herrn und Sonnengott zugeschrieben werden können. Eine oder andere bestimmte Persönlichkeit aus dem Altertum hat ebensowenig Anrecht auf deren Urheberschaft als in der neueren Zeit z. B. Lafontaine. Wie nun dem Vishṇu die Urheberschaft des Mahâbhârata zugeschrieben wird, so sollte man erwarten, dass er auch als Verkünder der Fabeln anerkannt würde, wie Buddha als der der Jâtaka's. In der That sollen auch das Pañcatantra und der Hitopadeça von Vishṇuçarman erzählt worden sein. Das ist aller-

dings ein gewöhnlicher Brahmanenname, doch abgesehen davon, dass sonst nirgends von ihm als Zusammensteller dieser Werke die Rede ist, kann den alten Indern die Thatsache nicht unbekannt gewesen sein, dass einige dieser Fabeln schon im Mahâbhârata vorkommen, und also nicht von Vishṇuçarman herstammen, es sei denn, dass Vishṇuçarman (263) und Vishṇu identisch sind. Unseres Erachtens ist das wirklich der Fall. Die Zufügung von *çarman* dient nur dazu, um nicht geradeaus zu sagen, dass Vishṇu als Erzähler von Fabeln in der Rolle eines Brahmanen auftritt, während er sonst als Nârâyaṇa, als Hercules, Heldenthaten verrichtet. Der mehrmals, zuerst von Benfey, ausgesprochenen Ansicht, dass das Pañcatantra buddhistischen Ursprungs ist, können wir zwar nur mit einigem Vorbehalt zustimmen; erstens weil wir in den Jâtaka's die echte buddhistische Recension*) erkennen, und zweitens, weil eine Anzahl von Fabeln nach unserer Ueberzeugung zu einer Zeit entstanden sind, als an den buddhistischen Mönchsorden noch lange nicht zu denken war. Aber wenn die mitgeteilte Ansicht durchaus richtig wäre, so würde sie die Identificirung von Vishṇu und Vishṇuçarman nur unterstützen, weil nach den Indern Vishṇu und Buddha dieselbe Person sind.

*) Man wende nicht ein, dass ausser den Jâtaka's noch eine andere buddhistische Sammlung bestanden haben könnte. Unter den Sculpturen zu Bharhut kommen nicht weniger als 21 Darstellungen vor, von denen 18 Inschriften tragen, welche das Wort *jâtaka* enthalten. Dass die indischen Fabeln aus einem oder mehreren Dialecten später ins Sanskrit übersetzt sind, kann wahr sein, hat aber nichts mit deren specifisch buddhistischen Ursprung zu thun.

KAPITEL III.

Der Buddha in der Dogmatik.

Um die Stellung, die der Buddha im Glauben der Kirche einnimmt, zu bestimmen, müssen wir die Eigenschaften kennen lernen, welche ihm zugeschrieben werden. Da der Buddhabegriff nicht immer unveränderlich derselbe geblieben ist, würde es wünschenswert, ja notwendig sein, eine geschichtliche Entwickelung desselben zu geben; aber die Zeit zu einem solchen Versuche ist noch nicht gekommen.

Auf alles, was über den Buddha berichtet wird, gründen die europäischen Gelehrten ausnahmslos die Behauptung, dass er immer als ein Mensch gedacht wurde.*) In der That ist nicht zu verkennen, dass er (264) nach dem kirchlichen Dogma für einen Menschen gilt, aber die von der Kirche als wahr anerkannten Züge stehen ganz und gar mit dem Signalement Mensch im Widerspruch. In grösserem oder geringerem Maasse werden alle Götter als Menschen vorgestellt. Es ist selbst nichts Aussergewöhnliches, dass von gestorbenen Göttern die Rede ist, wie von Balder und Adonis. Die Geschichte jeder Mythologie lehrt uns, dass die Götter je länger um so mehr Menschen gleich gemacht werden; so dass zuletzt ein Euhemerus sie für Menschen aus der alten Zeit erklärt. Doch daraus, dass die Euhemeristen Jupiter für einen früheren König hielten oder Snorre Sturleson Odhin und die Asen für fremde Herrscher

*) Beispielshalber citiren wir Koeppen, die Religion des Buddha p 431: „Der Buddha ist, wie wir schon wissen, immer ein Mensch, kein Gott, und zwar ein Mann, keine Frau. Die Thatsache der Menschlichkeit Çâkyamunis steht so fest, dass selbst die späteste Legende und Scholastik es nicht gewagt hat, ihn zum Gott zu stempeln."

ansieht, folgt noch nicht, dass Jupiter und Odhin wirklich Menschen gewesen sind. Dass auch Indien seine Euhemeristen hatte, glauben wir aus einigen Stellen in den Inschriften Açoka's *) schliessen zu dürfen. Einmal sagt er: „Sie, die in dieser Zeit**) in Jambudvîpa (Indien) wahrhafte Götter waren, sind jetzt zu Menschen und unwahr***) gemacht." Ein andermal äussert er sich folgendermassen: „Und die während dieses Zeitraumes in Jambudvîpa wahrhaft bestehende Götter waren Menschen, fälschlich zu Göttern gemacht (oder als solche betrachtet)."

Wir sehen also, dass Açoka kraft seiner Machtvollkommenheit bestimmt, dass die Götter Menschen sind. Warum sollte die Kirche kraft ihrer vollkommenen Weisheit nicht dasselbe thun können? Sie hat dazu die Befugnis ebensogut, wie diejenigen, welche ausserhalb der Kirche stehen, das Recht haben, das Decret zu ignoriren. Wenn wir auch annehmen, dass die buddhistische Dogmatik den Verkündiger des Dharma als Mensch betrachtet, so sagen wir noch nicht, dass sie ihn lediglich als solchen auffasst, denn wir machen einen Unterschied zwischen Menschen und Personificationen. Dass der Buddha nicht mehr einem Menschen gleicht, als jeder beliebige Gott, geht aus der ganzen Legende und aus den Titeln, die ihm gegeben werden, wie Obergott der (265) Götter †) und dergleichen, hervor. Zum Ueberflusse wollen wir noch

*) Die von Rûpnâth und Sahasrâm.

**) Es ist nicht klar, was mit „dieser Zeit" gemeint ist, ob die ganze Regierung oder das letzte Jahr, seit der König Mitglied des Sañgha geworden war.

***) Dies ist die wahrscheinlichste von Bühler vorgeschlagene Uebersetzung des Wortes *masâ* im Texte. Nicht unmöglich aber wäre es, dass es einem Sanskrit *mârshâḥ* entspräche und dann würde zu übersetzen sein: „zu Menschen oder Herren gemacht".

†) Z. B. Mahâvaṃsa I 57 *devâtideva* und wiederholentlich sonst.

ein den südlichen Buddhisten entlehntes Stück anführen.*) „Bei einer Gelegenheit, als Gautama Buddha das Aruṇavatîsutta verkündigte, sagte er, dass Abhibhu, ein Geistlicher in den Tagen des Buddha Çikhin (d. h. Feuer, Komet), durch die aus seinem Körper hervorgehenden Strahlen während seiner Predigten die Finsternis von tausend Sphären vertrieb." Ânanda fragte, wie viele Sphären durch die Strahlen eines obersten Buddha's bei der Verkündigung des Dharma erhellt würden. „Wie kannst du so etwas fragen, Ânanda? Die Machtvollkommenheiten der Buddha's sind unbegrenzt. Niemand ausser Buddha kann die Gesammtheit der Sphären übersehen. Sie sind ohne Ende, unendlich, aber wenn der (oder ein) Buddha sich irgendwo gesetzt hat, um den Dharma zu verkündigen, sieht er alle Sphären so deutlich, als ob sie dicht bei ihm wären, und er kann so predigen, dass die Wesen in jeder dieser Sphären ihn verstehen und dem Unterricht folgen können." Ânanda erwiderte: „„Alle Sphären sind nicht gleich. Wenn die Sonne in einer aufgeht, geht sie in einer anderen unter. In der einen ist es Mittag, wenn in der anderen Mitternacht ist. Wie ist es denn möglich, dass der (oder ein) Buddha, wenn er predigt, überall verstanden werden kann?" Die Antwort des Meisters war: „Wenn Buddha eine Predigt zu halten beginnt, dann scheint die Sonne, die auf dem Punkte unterzugehen stand, aufzugehen, infolge seiner Macht; die Sonne, die auf dem Punkte aufzugehen stand, scheint unterzugehen, und in denjenigen Sphären, in denen Mitternacht ist, scheint Mittag zu sein." Die Bewohner der verschiedenen Sphären rufen dann aus: „Vor einem Augenblicke ging die Sonne unter, jetzt geht sie auf; soeben war es Mitternacht, aber jetzt ist es Mittag." Sie fragen dann: „Wie ist das

---

**) Hardy *Manual* p 9.

zustande gekommen? durch einen Seher, einen Dämon oder einen Gott?“ Und mitten in ihrem Erstaunen zeigt sich die Herrlichkeit des Buddha im Luftraum, aller Sphären Finsternis vertreibend, und obschon die Sphären unendlich sind, empfangen sie in dem Zeitpunkte dasselbe Mass von Licht, und dies alles kann zustande gebracht werden durch einen einzigen (266) Strahl aus dem heiligen Leibe, der nicht grösser ist denn ein Sesamkorn. Wenn ein Seher eine Lampe machte so gross wie eine Sphäre, und gösse so viel Oel hinein, als Wasser in den vier Oceanen ist, mit einem Docht so gross wie Meru*), dann würde die Flamme einer solchen Lampe nicht weiter leuchten, als bis zur folgenden Sphäre, aber ein Strahl aus dem Leibe des Buddha erleuchtet alle existirenden Sphären.“

Es ist doch schwer zu verkennen, dass hier einigermassen verwischt, aber doch noch deutlich genug die grosse Leuchtkraft der Sonne geschildert und mit der geringeren eines Sternes verglichen wird. Es ist schwer ersichtlich, was das Menschliche in dieser Vorstellung ist. Nun kann man, wenn man will, die Folgerung ziehen, dass der Stifter des Ordens eigentlich ein Mensch war, selbst ein Mann, auf den übermenschliche Eigenschaften, namentlich die des Sonnengottes, übertragen wurden, um ihn zu verherrlichen. Aber man würde zu weit gehen, wenn man behaupten wollte, dass er sich immer als Mensch kundgäbe. Wir werden jetzt im einzelnen untersuchen, inwiefern die ihm zugeschriebenen Eigenschaften ihn zum Menschen, zu einem Gotte, oder zu keinem von beidem stempeln.

*) Der indische Olymp.

1) Aeussere Kennzeichen.

Obschon Gautama noch im laufenden Zeitalter aufgetreten ist, in dem die Menschen die gewöhnliche Grösse haben, so soll er doch 12 oder gar 18 Fuss gross gewesen sein. Eigentlich war er noch viel grösser, wie die folgende Geschichte uns lehrt. Bei einer Gelegenheit gab Râhu, der Dämon der Sonnen- und Mondfinsternisse, der selbst nicht weniger als 4800 Meilen gross war, den Titanen zu verstehen, dass er durchaus nicht neugierig wäre, den nur zwölf Fuss grossen Buddha zu sehen. Als die Götter ihm dennoch versicherten, dass, wenn man auch hundert oder tausend Titanen aufeinander stellte, sie doch nicht an Grösse dem Buddha gleichkommen würden, wurde die Neugierde Râhu's erweckt, so dass er sich zu vergewissern wünschte, wer von ihnen der grössere wäre. Als Gautama Râhu's Absicht (267) erkannte, befahl er dem Ânanda, ein Kleid auszubreiten. Auf demselben streckte er sich aus, mit dem Haupte nach Süden und dem Gesichte nach Osten, wie ein ruhender Löwe. Als Râhu ihn verwundert betrachtete, fragte ihn der Weise, wonach er so aufmerksam sähe. Râhu antwortete, dass er sich anstrenge, das Ende von Buddha's Füssen (d. h. Strahlen) zu entdecken, aber nicht im Stande sei sie zu erblicken. Da rief der Meister aus: „Nein, du würdest nicht fähig sein, sie zu entdecken, wenn du auch deine Blicke bis zum höchsten Brahmahimmel schweifen liessest.“ Die Folge war, dass Râhu sich zum Glauben an den Buddha bekannte, worauf der Meister ihm den Dharma verkündete. Es ist wohl nicht notwendig, darauf aufmerksam zu machen, dass hier die Sonnenfinsternis nicht weniger menschlich vorgestellt wird als der Gautama.

Es ist schwer, die Gestalt des Buddha zu beschreiben. Vermag er sich doch in einem Raume

zu bewegen, der nicht grösser ist als ein Senfkorn, und dennoch setzte er bei einer Gelegenheit seinen Fuss auf die Erde, dann auf den Berg Yugandhara, zuletzt auf die Spitze des Meru und erreichte so in drei Schritten*) den Himmel Indra's. Nichts desto weniger blieb die Gestalt Gautama's immer dieselbe: weder nahm er zu an Grösse, noch wurden die Berge kleiner.**)

Von besonderer Bedeutung für die Charakteristik der Buddha's sind die 32 Kennzeichen und die 80 untergeordneten Kennzeichen, wodurch sich auch die Cakravartins (Weltherrscher, Raddreher) auszeichnen. Die Zahl der ersteren, gewöhnlich *Mahâpurushalakshaṇa*, d. h. Kennzeichen des Grossen Mannes (und des grossen Geistes) genannt, ist ohne Zweifel den 32 Richtungen der Windrose entlehnt, doch scheint sie keine tiefere Bedeutung zu haben, als dass dadurch eine solenne Anzahl von Kennzeichen angegeben wird, Kennzeichen, die zwar unverkennbar auch in erster Linie auf den zugleich als Himmelsherrn gedachten Tagesgott passen, aber allmählig halb symbolische, halb wirkliche Schönheitsmerkmale geworden sind. Wie Apollo das Sinnbild männlicher Schönheit ist, (268) so auch der Buddha-Cakravartin, das himmlische Wesen in seiner Gesammtheit als König und Weiser betrachtet. Selbst nach der idealen Spaltung des einen Wesens in zwei Naturen, sind die symbolischen Kennzeichen das gemeinschaftliche Eigentum von Buddha und Cakravartin geblieben.***)

---

*) Hierin ist eine Anspielung auf die drei Schritte Vishṇu's zu erkennen.

**) Hardy *Manual* p 364.

***) Die ausführlichste Beschreibung der Kennzeichen, wie sie aus südlichen und nördlichen Quellen zu schöpfen ist, hat Burnouf in *Lotus* p 553—622 gegeben; die beste Erklärung Senart in *Légende du Buddha* p 149. Vergleiche auch Hardy *Manual* p 368.

Die 32 Kennzeichen werden in den verschiedenen nördlichen und südlichen Quellen mit kaum nennenswerten Abweichungen angegeben, so dass sie zu den allerältesten Bestandteilen der Lehre gehören dürften. Wir werden uns wie Burnouf an die Reihenfolge in der Liste des Lalitavistara halten.

1) Das Haupt hat eine Krone, Tiara oder hohen Turban, *ushṇîsha*. Auf den Statuen zeigt sich der *ushṇîsha* meistens als ein Auswuchs mitten auf dem Schädel*); 2) die Haupthaare sind sehr dunkel, blauschwarz, wie Augensalbe oder der Schweif eines Pfau, gelockt, nach rechts gewandt; 3) die Stirne ist flach und breit**); 4) zwischen den Augenbrauen ist eine *ûrṇâ* (Wollflocke, Knäuel), welche den Glanz des Schnees oder Silbers hat; oder wie andere sich ausdrücken: zwischen den Augenbrauen ist eine *ûrṇâ*, rein, zart und flaumicht***); 5) er hat die Wimpern eines Stieres†); 6) die Augen sind sehr dunkel; 7) er hat vierzig gleiche Zähne; 8) sie schliessen sich dicht aneinander; 9) sie sind weiss; 10) er hat eine Stentor-

*) Bei den Siamesen hat der Buddha auf dem Haupte eine *Sirorot* oder Glorie; in Nachahmung derselben tragen alle Könige der Erde eine Krone als Zeichen der königlichen Würde, Alabaster *the Wheel of the Law* p 115.

**) Dies nur im Lalitavistara, während es in den übrigen Angaben ein untergeordnetes Kennzeichen ist. Statt dessen haben sie: „er ist von der Farbe des Goldes".

***) Nach Senart's Erklärung stellt der Knäuel den weissen Blitz vor. Diese Idee werden Einige auch wohl hineingelegt haben. Aber auf den Bildwerken ist es nur ein kleiner Kreis, und da der Buddha aus dem Knäuel die Strahlen entsendet, welche das Weltall erleuchten, wird es nach anderer Auffassung das allsehende Auge, die Sonne gewesen sein. Im Lalitavistara wird auch bei der Beschreibung des weissen Elephanten, in welcher Gestalt der Bodhisattva sich in den Schooss seiner Mutter senkte, hinzugefügt, dass er „den Glanz des Schnees oder Silbers" hatte.

†) Das Wort für Stier, Rind, Kuh bedeutet auch Lichtstrahl und Wolke.

stimme, die gleichwohl so sanft ist wie die eines Kokila*); 11) der Adamsapfel**) steht vor; (269) 12) er hat eine grosse und feine (oder dünne) Zunge***); 13) einen Löwenrachen; 14) ganz runde Schultern; 15) sieben Körperteile ragen hervor; 16) der Zwischenraum zwischen den Schultern ist voll; 17) er hat eine feine Goldfarbe; 18) wenn er steht, reichen ihm, ohne dass er sich bückt, die Arme bis zu den Knieen; 19) der Vorderkörper ist wie der eines Löwen; 20) er ist rund wie ein heiliger Feigenbaum; 21) aus jeder Pore kommt nur ein Härchen; 22) die Härchen an seinem Körper biegen sich von oben nach rechts; 23) seine Schamteile hat die Natur verborgen; 24) die Schenkel sind schön gerundet; 25) die Beine gleichen denen einer Gazelle; 26) die Finger und Zehen sind lang; 27) die Fersen gestreckt; 28) die Fussbiege hoch; 29) Hände und Füsse sind zart und schlank; 30) sie haben eine Netzhaut; 31) die Sohlen zeigen zwei glänzende, blinkende, glitzernde, lichte Räder mit 1000 Speichen, mit Radfelge und Nabe; 32) die Füsse stehen fest.

Unter den 80 geringeren Kennzeichen sind verschiedene, die nur eine unbedeutende Modification der aufgezählten Hauptkennzeichen sind. Im allgemeinen unterscheiden sie sich nicht von den als günstig betrachteten körperlichen Malen oder Vorzügen, wie sie sich in der Wahrsagekunst finden. Dazu gehören auch einige uralte Figuren, unter anderem das Svastika (Kreuz, Thor's Hammer), Çrîvatsa (achteckige Figur), Nandyâvarta (eine Art Labyrinth) und Vardhamâna.

---

*) Der indische Kuckuck, der in der Poesie die Rolle unserer Nachtigall spielt.

**) Die Uebersetzung ist unsicher.

***) Im Lotus de la bonne Loi p 234 lesen wir, dass bei einer Gelegenheit die aus dem Munde des Tathâgata hervorkommende Zunge sich bis zum Brahmahimmel erstreckte.

Ausser den 32 hauptsächlichen und 80 untergeordneten Kennzeichen werden noch 216 glückliche Zeichen, 108 an jedem Fusse angegeben.*) In dieser Aufzählung werden obige heilige Figuren wiederholt, ferner sind die merkwürdigsten: das Sonnenrat, der weisse Sonnenschirm, verschiedene Arten Wasserlilien, der Berg Meru, Weltteile und Inseln, allerlei Tiere. Es ist nicht schwer zu erraten, dass diese Zeichen die Welt, und was die Zeit hervorbringt, vorstellen, ebenso wie der Schild des Achilles, des Sonnenhelden, das Erdenrund und den Lebenskreis vorstellt.

(270) Es ist wohlbekannt, dass in verschiedenen buddhistischen Ländern heilige Fussstapfen des Buddha angetroffen werden. Der berühmteste ist wohl der auf dem Adamspik in Ceilon, dessen schon im neunten Jahrhundert arabische Reisende und europäische in späterer Zeit Erwähnung thun.**) Der Mahâvaṃsa weiss denn auch zu berichten, dass der Tathâgata bei Gelegenheit einer seiner Besuche in Ceilon einen Fussstapfen auf dem Gipfel des Sumano zurückgelassen habe.***) In Siam und Laos sind die heiligen Fussstapfen sehr zahlreich. Worauf sich die Wahl bestimmter Stellen für des Buddha Spur stützt, ist unbekannt; aber so viel ist klar, dass derjenige, welcher das heilige Zeichen in den Fels eingehauen hat oder hat einhauen lassen, vollständig sich bewusst

---

*) Hardy *Manual* p 367. Burnouf *Lotus* p 622.

**) Von europäischen Schriftstellern führen wir nur Valentijn Besch. von Coromandel V, 36; 375 an.

***) Man hat die Glaubwürdigkeit der ceilonesischen Berichte in Zweifel gezogen, oder vielmehr rundweg geleugnet. Man hat geglaubt, dass die Ceilonesen aus nationaler Eitelkeit solche Berichte erfunden hätten. Ganz mit Unrecht. Auch die nördlichen Buddhisten wissen, dass der Tathâgata dreimal auf Ceilon gewesen ist, und wir wissen, dass diese Insel alljährlich von dem Buddha des laufenden Jahres besucht wird. Mit Ceilon ist das himmlische Lankâ gemeint, wo Râvaṇa wohnte.

war, dass das Zeichen ein Symbol der Sonne war. Da die Zeichen angebracht sind lange nach der Stiftung des Ordens, so folgt, dass es Eingeweihte gegeben haben muss, welche die euhemeristischen Ansichten des Königs Açoka nicht teilten. Die Eingeweihten brauchen nicht geglaubt zu haben, dass der Buddha ein Gott war; aber in jedem Falle hielten sie ihn nicht für einen Menschen. Er war für sie ein Name, ein Begriff, wie die Musen es für unsere Dichter sind.

---

2) Geistige Kennzeichen.

Die Kennzeichen, durch die der Buddha sich in geistiger Beziehung von allen übrigen Wesen unterscheidet, sind dogmatisch in 3 Klassen eingeteilt, von denen jede eine bestimmte Summe von Eigenschaften umfasst. Die Aufzählung und Einteilung dieser Eigenschaften ist, abgesehen von unbedeutenden Abweichungen, beiden Abteilungen der Kirche gemein und gehört also zu ihrem ältesten Erbgut. Man erkennt darin eine Beschreibung der übernatürlichen Macht und (271) Weisheit des höchsten Weisen, Eigenschaften, die nach dem Glauben oder Prätention der indischen *yogin's* der Philosoph sich durch *yoga* erwerben kann. Die Stellung, welche die übermenschlichen Eigenschaften in dem buddhistischen Systeme einnehmen, unterscheidet sich wenig oder gar nicht von derjenigen, welche ihr in der Mystik des Yoga zukommt. Beide Systeme geben sich zu erkennen als Modificationen einer viel älteren naturmythischen Anschauung, nach der die drei Klassen der *buddha* oder *yogin* Kennzeichen einer Umschreibung sind für die Allwissenheit, Allmacht und unfehlbare Treue des höchsten Lichtes, das als Sonnen-, Himmels- oder Zeitgott, philosophisch das Wort, verehrt wurde.

Die Classification ist folgende:

I. Die zehn Kräfte (*daça bala*), 1) die Kenntnis dessen, was recht und unrecht ist; 2) der notwendigen Folgen der Handlungen; 3) des zu jedem Zwecke geeigneten Weges; 4) der Elemente*); 5) der verschiedenen Neigungen der Wesen; 6) der relativen Stärke der (körperlichen und geistigen) Kräfte; 7) aller Stufen geistiger Entzückung und ruhiger Meditation, mit deren sündentilgendem und *réveil* bewirkenden Einfluss; 8) der Erinnerung der Stelle, wo er früher sich aufgehalten hat; 9) des Niedersteigens in den Mutterschoos und der Geburt; 10) der Tilgung der Sündenflecken.**)

Nach dieser Zehnzahl heisst der Tathâgata auch ein Zehnkräftiger (*Daçabalin*), wenn nicht das umgekehrte der Fall ist, dass nämlich aus einem alten Epitheton Daçabala des höchsten Yogin***) oder Guru die zehn Kräfte abstrahirt worden sind. Guru ist sowohl ein Lehrmeister, als auch jede andere hochehrwürdige Person. Vergleicht man die Liste von Kräften, die oben (272) aufgeführt wurden, mit denen, welche in der Anmerkung dem Çiva, dem höchsten Guru, zugeschrieben werden, dann bemerkt

---

*) Das klingt sehr unbestimmt; aber je unbestimmter um so besser. Die buddhistische Dogmatik strebt nach nichts so sehr, wie nach Zweideutigkeit bei scheinbarer Genauigkeit. Je mehr Auffassungen die Worte zulassen, um so mehr Leute können die Formel annehmen, denn sie können dann darunter verstehen, was sie wollen. So wird der Eintritt in die Kirche leicht gemacht, und beweist der Orden seine Weitherzigkeit und Liberalität.

**) Eine Analyse der zehn Kräfte findet man bei Burnouf *Lotus* p 781; man vergleiche auch Hardy *Manual* p. 380.

***) Auch dem Çiva, der als höchster Guru vorgestellt wird, werden zehn unvergängliche Kräfte (*avyayatâ*) beigelegt: Kenntnis, Freiheit von Leidenschaft, Herrlichkeit, Reinheit, Wahrhaftigkeit, Geduld, Standhaftigkeit, Schöpfungskraft, Selbsterleuchtung und Oberherrschaft. So Vâcaspatimiçra in seinem Commentar zu Yogaçâstra I 25.

man sofort, dass geistige und sittliche Vollkommenheiten in beiden Listen vorkommen, dass aber in der buddhistischen alles vermieden ist, was an den ursprünglichen Charakter des Tathâgata als Schöpfer erinnert. Indessen sind die Spuren des Ursprünglichen nicht ganz verwischt; so enthält z. B. No. 8 der Liste eine Umschreibung der Thatsache, dass der höchste Lichtspender treu und unabänderlich zu seiner Zeit an dieselbe Stelle zurückkommt, wo er auch früher erschien, als erinnerte er sich der Stationen seines ewig gleichen Weges.

II. Die achtzehn übergewöhnlichen Eigenschaften (*aveṇika dharma*), auch wohl Buddhadharma oder Eigenschaften eines Buddha genannt, bilden die zweite Reihe von geistigen Kennzeichen eines Tathâgata. Es sind die uneingeschränkte Kenntnis 1) der Vergangenheit, 2) der Zukunft, 3) der Gegenwart. Hieraus ergeben sich von selbst die vollkommene Gerechtigkeit in 4) Thaten, 5) Worten, 6) Gedanken; ferner die unbeschränkte Kraft 7) von des Herrn Willen, 8) von seiner Verkündigung des Gesetzes, 9) seiner Energie, 10) seiner andächtigen Meditation, 11) seiner Erkenntnis, 12) seiner Befreiung. Infolge dieser zwölf Eigenschaften ist er frei von 13) Flüchtigkeit, 14) lautem Wesen, 15) Unklarheit, 16) Empfindlichkeit, 17) Gedankenlosigkeit, 18) Uebereilung.*)

Alle diese Eigenschaften kommen in höherem oder niederem Grade jedem edeln Weisen zu, aber in ihrer Vollständigkeit nur dem vollendeten Tathâgata, dem Allweisen und Allgütigen.

III. Die vier Kennzeichen des Vertrauens oder

---

*) Die Erklärung der sechs letzten Ausdrücke in einem von Burnouf *Lotus* p 649 citirten Commentare stehen in Widerspruch mit den Angaben des angesehensten einheimischen Wörterbuchs Abhidhânappadîpikâ.

der Unerschrockenheit (*vaiçâradya*).*) Dieselben bestehen darin, dass er sich zu der Stellung erhob: 1) dass der Tathâgata alle *dharma's* (sowohl Eigenschaften der Dinge als Pflichten) ohne Unterschied aus dem Grunde erkannt hat, und die Sicherheit, von der er erfüllt war, dass dieser Satz (273) weder von Göttern noch Menschen erschüttert werden könne; 2) dass alles, was der Freiheit von Sünden im Wege steht, auch das Nirvâṇa verhindert, und in der Sicherheit, von der er erfüllt war, dass dieser Satz weder von Göttern noch Menschen erschüttert werden könne; 3) dass er durch Einschlagen des zur Erlösung (Sonnenuntergang) führenden Weges das Nirvâṇa erreichen würde, und in der Sicherheit, von der er erfüllt war, dass dieser Satz weder von Göttern noch Menschen angefochten werden könne; 4) dass er wusste, wie alle Flecken zu tilgen seien, und in der Sicherheit, von der er erfüllt war, dass dieser Satz weder von Göttern noch Menschen umgestossen werden könne.**)

Der Tathâgata wird hier als ein Disputant dargestellt, der sich vier Sätze aneignet und getrost die Kritik der ganzen Welt darauf herausfordert. Derselben Vorstellung begegnen wir in einer Schrift der südlichen Kirche***), in welcher der Buddha also

---

*) *Vaiçâradya* ist die Abwesenheit von allem Zweifel und Unklarheit (des Geistes) und von allem Wankelmut, ist deshalb sowohl Klarheit und Sicherheit der Einsicht, als Sicherheit, Selbstvertrauen, Unerschrockenheit.

**) Nach Lalitav. p 591. Kürzer in Hardy *Eastern Monachism* p 291: „Er hat die höchste Buddhaschaft erreicht; er hat alle bösen Begierden vollkommen überwunden, er hat alle Hindernisse kennen gelehrt, die der Erlangung des Nirvâṇa im Wege stehen; er weiss, was gut ist.“ Der Ausdruck, den wir oben mit „sich zu dem Satze erheben“ übersetzt haben, bedeutet auch „die Aufgabe unternehmen“ und „die Behauptung wagen“.

***) Dhammappadîpikâ in Burnouf's *Lotus* p 403.

sprechend eingeführt wird: „Mönche! ich sehe durchaus keinen Grund, weshalb ein Asket oder Brahmane, ein Gott, Teufel oder Brahma in der Welt mir mit Recht verwerfen könnte, dass ich ein Vollendet-Weiser geworden zu sein behaupte, ohne zu der vollkommenen Erkenntnis der *dharma's* durchgedrungen zu sein. Und deshalb, ihr Mönche! wandle ich ruhig, unbesorgt, sicher.“ Der zweite Satz ist, dass er alle Flecken getilgt habe; der dritte, dass er unwidersprechlich die Hindernisse aufgezeigt habe; der vierte, dass er den Dharma verkündet habe, der zur vollkommenen Befreiung vom Leide führt.

Trotz der scholastischen Form, in welche die Lehre von der vierteiligen Sicherheit eingekleidet ist, sieht man ohne Mühe, dass die Sicherheit den Tathâgata zum Erlöser der Welt stempelt, zu demjenigen, der sich endgültig dem grossen Erlösungswerk gewidmet hat. Die Aufnahme dieser Riesenaufgabe liefert den unanfechtbaren Beweis von der Allgütigkeit des Bodhisattva, setzt seinem götter- und menschenliebenden Streben während (274) zahlloser Existenzen die Krone auf. Sobald der Bodhisattva ein vollendeter Buddha geworden ist, hört natürlich seine Güte auf, wenigstens in Thaten. Bei Vishṇu steht die Sache anders: demselben kann man dauernde Güte und Barmherzigkeit gegen das Heer der Geschöpfe beilegen, weil die künstliche Trennung zwischen Bodhisattva und Buddha in seinem Wesen noch nicht vollzogen ist.

Obschon ein Vollendet-Weiser über alle dergleichen Anwandlungen wie Güte und Barmherzigkeit erhaben ist, kann es uns nicht wundern, dass die Buddhisten dennoch mehrmals von ihrem Herrn sprechen, als ob er noch für solche Gefühle zugänglich wäre.*) Sie

---

*) Selbst in einer halb philosophischen Schrift wie Milinda Pañhâ (ed. Trenkner) p 108.

haben unwillkürlich die Züge von des Bodhisattva's Charakter mit dem eines Buddha zusammenfliessen lassen. Bei den nördlichen Buddhisten, bei denen die Güte des Herrn am meisten in den Vordergrund tritt, sind wahrscheinlich noch andere, hinduische Einflüsse im Spiele gewesen. Giebt es doch unter ihnen selbst eine theistische Schule, die, wie sehr auch ihre Lehre mit den Grundprincipien der Kirche im Streite sei, dennoch nicht wenige Anhänger gezählt hat und noch zählt. Diese Schule, die der Aiçvarika's*) genannt, weil sie ein höchstes Wesen (*îçvara*) oder Âdibuddha, d. h. ursprünglichen Buddha annehmen, hat viel mit den Vaishṇava- und Çaiva-Secten der Hindus gemein, und blüht vorzüglich in Nepal. Aus dem Glaubensbekenntnis eines Nepalesen entlehnen wir folgendes**):

„Buddha bedeutet im Sanskrit „der Weise", auch „das was man durch Weisheit erkennt". Es ist der Name, den wir Gott beilegen, den wir auch Âdibuddha nennen, weil er vor Allem war, nicht erschaffen, sondern der Schöpfer ist; durch den auch die fünf Dhyâni Buddha's, welche in den Himmeln sind, erschaffen wurden. Çâkya und die sechs übrigen menschlichen Buddha's sind erdgeboren oder menschlich. Dieselben gelangten durch Verehrung des höchsten Buddha zur höchsten Vortrefflichkeit und erlangten das Nirvâṇa, d. h. wurden in Âdibuddha aufgelöst. Wir nennen sie deshalb alle Buddha's."

(275) Ferner erklärt der Nepalese: Die Namen des Âdi-buddha sind unzählbar: Sarvajña (Allwissender), Sugata, Buddha, Dharmarâja (Beherrscher der Ordnung, des Gesetzes), Bhagavat, etc."

Die Trennung zwischen dem göttlichen, ewigen Buddha und dem menschlichen zeitlichen, wie er im

---

*) Hodgson *Essays on the languages, literature and Religion of Nepâl and Tibet* p 76.
**) A. a. O. p 46.

Volksglauben besteht, fällt bei einer philosophischen Betrachtung fort. Ob man nun Âdibuddha mit einigen Schulen als die Natur resp. als den Inbegriff der ewigen Naturkräfte*) oder als den reinen Geist, getrennt gedacht von dem toten Stoff, auffasst, in beiden Fällen sind die irdischen Buddha's nur Offenbarungen oder Erscheinungsformen der ewigen Substanz, und da die diesem Wesen beigelegten Namen vollkommen verständlich sind als Attribute eines absoluten Wesens, aber lächerlich als Prädicate eines Menschen, wäre es ungereimt, zu behaupten, dass diese absoluten Eigenschaften von einem gewissen Çâkyamuni auf die absolute Substanz übertragen worden seien.**)

In Verbindung hiermit müssen wir eine andere Erklärung des erwähnten Nepalesen über die Lama's von Tibet bringen.***) Er äussert sich folgendermassen: „Die Lama's stimmen mit uns überein in der Verehrung der sieben Buddha's, aber sie gehen noch weiter und behaupten, dass sie selbst *avatâra's* seien.“ Die Gründe, worauf die Ansicht der Lama's sich stützt, werden nicht angegeben, sind aber leicht zu verstehen. Sie müssen der Ansicht huldigen, dass alle denkenden Wesen Offenbarungen des als Naturkraft betrachteten Geistes seien; dass daher streng genommen alle solche Wesen *buddha*, mit Vernunft begabt sind; dass aber diejenigen, bei denen die Weisheit sich am reinsten offenbart, vornehmlich *buddha* zu heissen verdienen. Bei dieser Auffassung besteht für die Lama's kein Grund, die wirkliche Exi-

*) In concreter, mythologischer Gestalt ist er die Sonne oder das schaffende Licht.

**) Der meistsagende Beiname ist Svayambhû, der Selbstgeschaffene, wohlbekannt und vollkommen passend als Attribut des Brahma, des schaffenden Lichtes, des Geistes, des Âdibuddha.

***) A. a. O. p 48.

stenz Çâkya's und der sechs übrigen Buddha's zu leugnen, aber es fällt zugleich seine ausschliessliche Hoheit und Vortrefflichkeit fort.

Einigermassen verschieden und verfeinert ist die Theorie der Mâdhyamika's (276), der Blume der buddhistischen Philosophen. Sie fassen den Grundsatz „alles ist eitel (*sarvam çûnyam*)" nicht allein in dem Sinne auf, dass Alles in dieser Welt Eitelkeit ist, sondern dass alles ein Nichts ist: sie leugnen das Sein. Alle Erscheinungen, alle Dinge, alle Wesen sind nur Phantasiegebilde, und insofern kann man sagen, dass alles ein Dasein in der Phantasie hat, gleich dem, was man in einem Traume sieht, d. h. zu sehen sich einbildet.*) Die unvermeidliche Folgerung ist, dass für sie Buddha, der Herr, nur ein Name ist. Diese Ueberzeugung findet man unverhüllt ausgesprochen u. a. in diesen Ausdrücken: „Es ist in dem Tathâgata, insofern er bei der Erlangung der allerhöchsten vollendeten Bodhi sich als Buddha geoffenbart hat, nicht das geringste Sein vorhanden."**) Das heisst in gewöhnlicher Sprache: „Vollendete Weisheit besteht nur in der Idee; ein vollendet weiser Buddha hat nur in der Abstraction oder als Phantasiegebilde bestanden.***)

Die Richtigkeit der Theorie der Mâdhyamika's ist, wenn man von allgemeinen buddhistischen Grund-

---

*) Sarva-Darçana-Saṃgraha p 15; Wassiljew, der Buddhismus p 348. Auch die Südlichen leugnen ebenfalls das Dasein der Welt, von Name und Form, siehe u. a. Bigandet II 239.

**) Schmidt, Ueber das Mahâyâna p 207.

***) Hiermit vergleiche man folgende Stellen aus der Prajñâ-Pâramitâ in Burnouf's *Introduction* p 481: „Ich erkenne und sehe nicht vollendete Weisheit. Ich erkenne und sehe nicht Allwissenheit" und „der Name Buddha, o Herr, ist nur ein Wort; der Name Bodhisattva, o Herr, ist nur ein Wort; der Name vollendete Weisheit ist nur ein Wort.

sätzen ausgeht, schwer zu verkennen; auf der anderen Seite muss bemerkt werden, dass die buddhistische Dialectik ein geeignetes Mittel besitzt, alle Consequenzen wirkungslos zu machen. Dieses Mittel kommt thatsächlich einem Verbote gleich, irgend welches Urteil auszusprechen. Man kann, so lehrt der Tathâgata, beispielsweise nicht sagen „dies alles gefällt mir“; auch nicht: „dies alles gefällt mir nicht“; ebensowenig „dies eine gefällt mir und das andere nicht“. So ist es, um ein anderes Beispiel zu wählen, eine Ketzerei, zu behaupten „die Welt ist endlich“; nicht minder schlimm ist es, zu sagen „die Welt ist nicht endlich“; ebenso unerlaubt, zu erklären „die Welt ist weder endlich, noch nicht endlich“.*) Nach der Veranlassung, welche der buddhistischen Philosophie diese Grundsätze (277) nahegelegt haben, brauchen wir nicht zu raten, sie werden uns klar entwickelt und laufen auf folgendes heraus: ein würdiger Schüler des Herrn soll sich hüten, eine der drei Ansichten anzunehmen; denn wenn er eine derselben annimmt, wird er zu den zwei anderen in Gegensatz treten; aus der Uneinigkeit wird Zwiespalt entstehen, und aus dem Zwiespalt Feindschaft. In dem klaren Bewusstsein, dass das Annehmen einer der drei Ansichten Uneinigkeit, Zwiespalt und Feindschaft im Gefolge haben wird, verzichtet der würdige Schüler auf alle drei Ansichten und nimmt keine andere an; auf diese Weise kann man eine Ansicht auf sich beruhen lassen oder aufgeben, ohne eine andere anzunehmen oder sich zu ihr zu bekennen.

Ein anderer Grundsatz, der bezweckt, den Frieden unter den Brüdern zu bewahren, ist: dass dieselben Worte auf verschiedene Hörer einen verschiedenen

---

*) Burnouf, *Introduction* p 458; Koeppen, Religion des Buddha p 598.

**) Im Avadâna-Çataka bei Burnouf a. a. O.

Eindruck machen. Es steht für die Buddhisten fest, dass, obschon die Lehre des Herrn Buddha eine ist, dieselbe dennoch eine vierfache Auffassung zulässt infolge der Verschiedenheit in der Auffassungsgabe der Zuhörer.*) Daher die officielle Spaltung der nördlichen buddhistischen Philosophie in vier Hauptschulen. Die Richtigkeit des Princips im grossen und ganzen wird Niemand verkennen; doch daraus ergiebt sich noch nicht, dass es empfohlen zu werden verdient, absichtlich einen Gedanken so einzukleiden, dass ein jeder die Bedeutung erraten muss.

Das Streben nach Doppelsinnigkeit, das mehr oder weniger aller indischen Weisheit eigen ist, geht nicht immer aus der Sucht hervor, für jede Möglichkeit sich zu decken, wie wir es von der Delphischen Orakelsprache annehmen müssen. Manchmal, besonders in der mythologischen Bildersprache, spricht man in Rätseln, weil man glaubt, dass die in ein Rätsel gehüllte Wahrheit nur für denjenigen Wert besitzt, welcher im Stande war, das Rätsel (278) zu lösen. Auch die Zweideutigkeit der buddhistischen Schriften wird teilweise dem Principe zuzuschreiben sein, dass es unnütz ist, Wahrheiten zu offenbaren für diejenigen, die nicht die nötige Einsicht haben, die wahre Bedeutung herauszufinden. —

---

*) Sarva-Darçana-Saṃgraha p 9. Zu vergleichen Wassiljew B. p 105. „Keine (Schule) wagte die Sûtra's, welche nicht mit ihren Ansichten übereinstimmen, als nicht von Buddha herrührend, zu verwerfen, sondern sie sagten, dass sie nicht in der Form einer absoluten Wahrheit ausgedrückt seien, und diese Lehre von den „zwei Bedeutungen" entwickelt jede Schule ihrem Systeme gemäss." Auch der Vedânta kennt eine doppelte Wahrheit, eine niedere und eine höhere, allerdings beruht diese Einteilung auf einem anderen Principe.

Die vorausgehenden Betrachtungen geben uns, wie wir glauben, das Recht, zu behaupten, den Buddhabegriff der verschiedenen zeitlich und örtlich geschiedenen Schulen und Parteien in einer Formel zusammenzufassen. Von den südlichen Buddhisten und den weniger fortgeschrittenen der nördlichen kann man auf Grund der jetzt bekannten Data behaupten, dass sie von dem Stifter ihrer Lehre sprechen, als ob er ein Mensch wäre. Aber gleichzeitig sind die Eigenschaften und Namen, die sie ihm beilegen, mit dieser Vorstellung in Widerspruch. Er ist also weder ein Mensch, noch kein Mensch, noch ein Mensch und kein Mensch zugleich, — oder was auf dasselbe hinausläuft: in gewisser Beziehung ist er ein Mensch, in gewisser Beziehung ist er kein Mensch, in gewisser Beziehung ist er weder das eine noch das andere.

Betrachten wir den Buddhabegriff aus dem Gesichtspunkte seiner geschichtlichen Entwickelung, dann kommen wir zu dem Schlusse, der Tathâgata ist ein Gott, aber ein gestorbener. Die Kirche, welche auf atheistischer Grundlage aufgebaut ist, konnte den Tages- und Zeitgott nicht mehr als solchen erkennen. Sie liess ihn also sterben vor dem Anfang der Heilsperiode, dem der Erleuchtung. In gewisser Form bleibt der grosse Welterleuchter bestehen, und zwar als materielle Sonne. Daher kann man sagen, dass der Tathâgata fortbesteht als Dharmakâyâ, d. h. als verkörpertes Gesetz.*) Da die Kirche die Lehren aufnahm, welche die Zeit früheren Geschlechtern in einer Reihe von Jahrhunderten gelehrt hatte, konnte sie diese alte Zeit — welche das Nirvâṇa erreicht hatte vor dem Anbruche des neuen Zeitraumes, als Idealpatron annehmen. Selbst die indischen Materialisten, die Cârvâka's oder (279) Lokâyatika's, erkannten als Patron und als ideale Hauptquelle ihrer Lehre den Gott der Rede,

*) Wassiljew B. 102.

Bṛihaspati, ohne dass sie darum an die Göttlichkeit desselben oder an die Möglichkeit, dass ihr Lehrbuch wirklich von Bṛihaspati abgefasst sei, geglaubt hätten. Ohne Zweifel haben die Söhne Buddha's später um so mehr das, was allegorisch gemeint war, als platte Wirklichkeit aufgefasst; anstatt an ein allgütiges, höchstes Wesen, glauben sie an einen allgütigen, höchsten Menschen, an den sie mit um so grösserer Innigkeit denken und an ihm hängen, als er dieselben Triebe hat wie sie selbst. Nachdem ein bereits bestehendes Ideal von Weisheit und Güte für das Auge des Geistes Fleisch und Blut angenommen hatte, wurde es noch anziehender, als es nicht durchaus unerreichbar schien für den Menschen, was ja auch der Herr war. Zwar ist er gestorben, so dass er ihnen in ihren Nöten nicht beistehen kann; ihre Dankbarkeit ist darum aber nicht minder gross, denn er hat in seinem Dharma alles hinterlassen, was die Lebenden zur Seligkeit nötig haben. In diesem Glauben und dieser Dankbarkeit liegt die Kraft der Religion, nicht in der geschichtlichen Wahrheit oder Unwahrheit desjenigen, was die Gläubigen als ihr Evangelium annehmen.

ZWEITES BUCH.

Der Dharma.

KAPITEL I.

Begriff, Umfang und Ursprung des Dharma.

Dharma bedeutet Gesetz, Recht, Religion und im Plural Eigenschaften, Functionen, Daseinsformen, Pflichten, Tugenden sowie die Dinge. Mit einem Worte *Dharma* giebt zu erkennen, wie etwas sein muss oder notwendiger Weise ist. Er umfasst also sowohl die Ordnung der Dinge auf ethischem und socialen Gebiete, als auch die Weltordnung, die Gesetze der Natur. Wenn wir uns mehr in das Altertum versetzen, bemerken wir, dass die Verbindung zwischen natürlicher und sittlicher Ordnung viel inniger und gegenseitiger ist, und es kann uns daher nicht befremden, dass in dem ältesten indischen Gesetzbuch, dem des Manu, nicht nur die ethisch-socialen Gesetze und Einrichtungen, sondern auch die Ordnung der Dinge in der Natur, nämlich Schöpfung, Verwandlung, Zeiteinteilung, Weltperioden etc. gelehrt werden.*) Mit dieser weiten Bedeutung von (281)

*) Manu's Gesetzbuch ist von Manu, dem Schöpfer, offenbart und von der Ueberlieferung fortgepflanzt. Nach der späteren indischen Scholastik würden nur die Veda's geoffenbart worden sein, die *çruti* d. h. Lehre, bilden, während Manu, das Mahâbhârata und dergleichen Werke von ihr zur *smṛiti*, d. h. zur Ueberlieferung gerechnet wer-

Dharma stimmt die buddhistische vollständig und zwar aus dem einfachen Grunde, weil der Buddhismus im Altertum wurzelt und nichts anderes als eine Varietät einer indisch-arischen Pflanze ist, die, auf einen anderen Boden versetzt, ein fremdartiges Ansehen angenommen hat, so dass man sie bei einer künstlichen Einteilung in einer besonderen Klasse untergebracht hat, während sie nach der natürlichen, genetischen Einteilung eine Varietät des Hinduismus ist und bleibt.

Da der Dharma alle Dinge beherrscht, kann der Buddha nur eine Unterabteilung desselben sein, untersteht demselben, ist darin enthalten; bis zu einem gewissen Grade nimmt er dann auch in der Lehre eine untergeordnete Stellung ein; er heisst allerdings die Quelle des Dharma, von ihm stammt der Dharma; doch kann man dies auch so auffassen, dass er der Verkündiger des Manu*) ist, ein Zeuge der constatiert, aber nicht schafft. Aber wird man sagen, wenn der Buddha unter dem Dharma steht, wie kommt es denn, dass er als einer der drei Kleinode nach dem Dharma genannt wird und wie ist es denn möglich, dass er Svayambhû, der Selbstentstandene und Dharmarâja, der Beherrscher des Gesetzes, genannt wird? Um die Antwort auf diese Fragen zu finden, müssen

---

den. Es ist ein Keim von Wahrheit in der scholastischen Auffassung, insofern der Veda die *çruti* κατ' ἐξοχὴν und deshalb für jeden Ârya ein officieller Lehrgegenstand ist; — aber mit der Unterscheidung von Offenbarung und Menschenwerk hat der Unterschied zwischen *çruti* und *smṛiti* nichts gemein. Der Veda selbst ist nicht nur die *çruti*, sondern auch die *smṛiti* κατ' ἐξοχὴν und die älteren Schriftsteller nennen ihn denn auch ausdrücklich eine Tradition (*samâmnâyâ*). Umgekehrt heisst das Mahâbhârata nicht nur eine *smṛiti*, sondern auch ein Veda und zwar mit Recht. Die spätere indische Scholastik hatte vergessen, was *çruti* bedeutet; sie glaubte, dass *çru* nur „hören“ bedeute, aber es bedeutet auch „lernen“, „discere“ und das ist gemeint, wenn der Veda *çruti* genannt wird.

*) Manu bedeutet auch unter anderem „Mahner“, „moniteur“.

wir vor Augen halten, dass die Ausdrücke Buddha, Dharma und Sangha zweierlei Bedeutung haben, eine naturmythische oder, wenn man will, materielle und ausserdem eine geistig-sittliche. In naturmythischem Sinne ist der Buddha das erwachte Licht, der Beginn des Tages, des Jahres u. s. w., persönlich gefasst, der Schöpfer; er ist der Beginn und der Ursprung der sichtbaren Welt, Brahma Svayambhû, dessen Namen zahllos sind. Der Dharma ist die Fortsetzung des Schöpfungswerkes; persönlich: der Sonnen- und Zeitgott in seinem regelmässigen Laufe, Vishṇu.

(282) Der Dharma wirkt in der Gegenwart, der Buddha in der Vergangenheit; mit Sangha endlich, der Gemeinschaft der Heiligen, ist das Schattenreich gemeint, wo die frommen und seligen Verstorbenen unter Yama dem Gott des Todes — der nur eine andere Form des Gottes des Lebens*) ist — wohnen. Nun sollen die Seligen im äussersten Westen wohnen, dann wiederum im höchsten Norden; die erstere Vorstellung ist entstanden aus der Thatsache, dass die Sonne im Westen untergeht, die andere aus der Ansicht, dass die Sonne des Nachts sich in derjenigen Richtung befinden muss, welche dem Süden gerade gegenüberliegt, wo ṣie mitten am Tage steht.**)

---

*) Yama und Manu sind in Wahrheit identisch, daher vertauschen sie in der Mythologie der arischen Völker ihre Rollen. Philosophisch gefasst ist Yama der Gott der Unsterblichkeit, weil der Tod ewig dauert. Dieser altindischen Vorstellung hat die Lehre von der Seelenwanderung Einbruch gethan. Infolge derselben wurde die Unsterblichkeit, die als identisch mit dem Tode gedacht wurde, an Stelle dessen erhoben, was die Buddhisten Nirvâṇa, andere anders nannten; deshalb sind Nirvâṇa und Amṛita, d. h. das Unsterbliche, zwei Namen für ein und dieselbe Sache, den ewigen Tod.

**) Die Versetzung von Yama's Reich nach dem Südende der Erde ist eine Folge der Wahrnehmung, dass die Sonne am 21. December sich im südlichsten Punkte ihrer jährlichen Bahn befindet. Eigentlich ist Yama, der der

Yama, die Zeit, der Tod, vereinigt „alle", so liest man wiederholentlich in indischen Schriften und streng genommen wird sein Reich, welchen Namen auch immer man ihm gebe*), das dritte der drei Kleinode, der Sangha oder Vereinigung sein; an Stelle des Punktes des Unterganges hat man das Reich der Gestorbenen, der *mukta's* (Erlösten) genommen und da das Wort für „Reich" auch die gesammten Bewohner andeutet, kann man mit Sangha**) den dritten und letzten Standort des Tagesgottes bezeichnen. Obschon es nur ein und dasselbe glanzreiche Wesen ist, das die drei Schritte thut, so bekommt es doch je nach seinen besonderen Functionen verschiedene Namen. Buddha ist der Wachgewordene und deshalb in erster Linie der Ursprung und Anfang des Dharma, doch auf der anderen Seite kann er auch bei der Fortsetzung seines Werkes denselben Namen weiterführen, umsomehr (283) als buddha auch „der weise" im Allgemeinen bedeutet. Er hat einen dreifachen Anspruch auf den Titel Dharmarâja, König des Dharma, erstens, weil er der erste, die Spitze des dharma ist***), zweitens, weil er denselben handhabt, drittens, weil er als König Dharma, der Dharmarâjâ vorzugsweise genannt wird, die Toten zu einer heiligen

---

Beherrscher des Südens heisst, identisch mit Kubera, dem Gotte des Reichtums, der im höchsten Norden thront, daher müssen auch bei den Griechen Pluto (Yama) und Plutus, der Gott des Reichtums, (Kubera) Spaltungen ein und derselben Person sein.

*) Bei den Çivaiten ist natürlich Çiva die Zeit, der Herr des Lebens und des Todes.

**) Sangha bedeutet nämlich auch „der Punkt, wo zwei Flächen etc. zusammenstossen."

***) Als Dharmakâya hat er unter sich zum Dharmasenâpati, Herzog des Dharma, den Çâriputra, den Stern γ des Widders, weil derselbe die Reihe der Nakshatra's beim Beginne des neuen Jahres eröffnete, also an der Spitze des Heeres steht.

Schar Sangha versammelt.*) Yama ist der Buddha bei seinem Untergang.

In enge Verbindung mit der Zerlegung des Sonnenlaufes in Aufgang, Höhepunkt und Untergang, der Zeit, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, des Inhalts der buddhistischen Lehre in drei Kleinode, steht in die der heiligen Litteratur in drei Körbe oder Kisten, Tripiṭaka. Die drei Sammlungen heissen Sutta-, Vinaya und Abhidharma-piṭaka. Die Sutta's**) sind die Ansprachen, Predigten und schöne Aussprüche des Herrn. Der Vinayapiṭaka umfasst die Regeln der Zucht, die Klosterregeln; der Abhidharma ist die Metaphysik.

Wir wissen, dass der Buddha den Abhidharma seiner Mutter im Reiche der Seligen gepredigt hat; ferner steht es bei den Buddhisten officiell fest, dass

---

*) Während es eine dreifache Dharmarâjaschaft gibt, scheint der Ausdruck *cakravartin* nur eine zweifache Auffassung zuzulassen, erstens als derjenige, welcher das Rad zu drehen beginnt (die aufgehende Sonne, der Anfang des Jahrkreises etc.), zweitens als derjenige, der als Souverain, höchster Fürst, herrscht (die Sonne im Meridian, im Punkt der höchsten Declination); auch unser „Raddreher" bezeichnet sowohl denjenigen, welcher der Schar vorausgeht, und welcher das höchste Wort führt.

**) Dies Wort haben die nördlichen Buddhisten und auch die Ceilonesen unrichtig übersetzt mit Sanskrit *Sûtra,* eigentlich Massschnur, und ferner vollkommen gleich dem lateinischen *regula,* eigentlich: Masslinie, Massstab, Regel. Nun entspricht ein prâkrit sutta sowohl einem sanskritischen *sûtra* als auch einem sanskritischen *sûkta,* ein gutes Wort, ein schöner Ausspruch. Da die Sutta's die Aussprüche des Buddha enthalten und zugleich die Verse des Dhammapada die „schöne Sprüche" sind, was sonst *subhâsita* genannt wird, so muss man schliessen, dass mit Suttapiṭaka gemeint ist Sûkta-piṭaka. Dies wird ferner bewiesen durch eine Aeusserung Açoka's: „Alles was der Herr Buddha gesprochen hat, das ist gut gesprochen", *subhâsite,* Sanskr. *subhâshitam* = *sûktam* und nicht = *sûtram.* Sie Cunningham C. Inscr. 97.

„die Sutta's bestimmt sind für alle Menschen, der Vinaya für die Mönche, der Abhidharma für die Götter.“ Mit „Götter“ sind hier die Paradiesbewohner, die Seligen, die Geister gemeint. Der Abhidharma (283) versetzt uns also nach dem Reich des Sonnenunterganges, dient zu unserer Belehrung über das, was wir nach diesem Leben zu erwarten haben. Mit einem Worte, er ist die Lehre von der Zukunft. Der Vinaya lehrt den Menschen, wie er sich zu betragen hat in der Gegenwart; in gewisser Hinsicht gehört der Vinaya also zu dem Sangha, aber der Sangha selbst ist nur eine Fortsetzung der Gemeinschaft der Heiligen in Yama's Reich. Er strebt, das Ideal der Erlösung schon im Leben zu erreichen, und je mehr das Leben einem Scheinleben gleich wird und die Bewegungslosigkeit und Gefühllosigkeit dem Zustande des Todes nahe kommt, um so besser.*) Da nun der Vinaya nicht auch den Sangha selbst zum Gegenstande hat, sondern die Pflichten, den Dharma für die Brüderschaft, kann das Vinaya-piṭaka als der Aufbewahrungsort des Dharma betrachtet werden.

Wie lehrreich auch die Sutta's für die Jetztzeit sind, so sind sie doch an erster Linie Gelegenheitsreden und gehören also zur Vergangenheit. Man wird den Inhalt der drei Schatzkisten folgendermassen beschreiben können. Das Sutta-piṭaka enthält alles, was wir von dem Buddha und der Vergangenheit zu wissen nötig haben, das Vinaya-piṭaka alles, was man als Regel für das Betragen, als geistlichen Dharma in der Gegenwart wahrzunehmen hat, das Abhidharma-piṭaka hat zum Inhalt alles, was man zu wissen nötig hat, um der Seligkeit und Erlösung teilhaftig zu werden, wenn später das Lebenslicht ausgeblasen ist.

---

*) Dieses Streben ist nicht nur buddhistisch, sondern allgemein indisch.

Wenn auch die Symmetrie zwischen der dreiteiligen Wissenschaft von der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und der Gegenstand der Wissenschaft, die Trias*) von Buddha, Dharma und Sangha in mancher Hinsicht nicht vollkommen erscheint, so wird man daraus doch nicht den Schluss ziehen, dass die beiden Reihen in keiner Beziehung zu einander stehen.

Es liegt auf der Hand, anzunehmen, dass (285) Modificationen in die alte Lehre gebracht worden sind, infolge der Entwickelung der Ideen. In der ältesten Form muss die Trias eine wahre Dreiheit gewesen sein. Dieselbe, welche dadurch, dass sie Licht und Ordnung in das Chaos brachte, die Natur aus ihrem Schlaf aufweckt, die Aufgabe des *hotar* erfüllt, ist auch der Vater, der Prajâpati, der intellectuellen ethischen Welt, weil er die denkenden Wesen aus ihrem Schlummer, aus der Bewusstlosigkeit, aus dem Zustande des Nichtwissens zum Leben erweckt, so dass alles, was das menschliche Gehirn erdenkt, in letzter Linie seinem Einflusse zu verdanken ist. Er, der erste und grösste Meister, ist zugleich, wenn er am glänzendsten strahlt, das Sinnbild fleckenloser Reinheit; und wenn er bei anbrechender Nacht von der Erde Abschied nimmt und erlischt, ist er der Ermahner zu treuer Pflichtbetrachtung.**)

---

*) Die Trias, gewöhnlich Triratna genannt, heisst auch Trayî. Dies letzte ist wohlbekannt als Name des dreifältigen Veda *ṛic*, *yajus*, *sâman*. Aus dem Aitareya-brâhmaṇa 5, 32 geht hervor, dass der Schöpfer (Prajâpati) mit *ṛic*, das Werk des Erweckers oder Rufers (*hotar*) erfüllte, mit *yajus* das des Anzünders des Brandopfers, mit *sâman* das des Ausrufers oder Schlusssängers. Der Schöpfer ist, wie man sieht und zum Ueberflusse zu wiederholten Malen ausdrücklich erklärt wird, der Sonnen-, Tag-, Jahres- und Zeitgott. Auch in Yâjñavalkya's Gesetzbuch 3, 122 ist das Wesen oder das Licht der Sonne eingeteilt in Ṛic, Yajus und Sâman.

**) Wenn die Sonne und auch Çiva, der Zeitgott, *trayî-*

Wenn man den Unterschied zwischen Brahma und Buddha mit einem Worte angeben will, wird man sagen können, dass der erstere als derjenige vorgestellt wird, dessen Machtwort das Entstehen und Vergehen der Dinge bewirkt, der letztere als derjenige, dessen mächtiges Wort lehrt, wie die Dinge entstehen und vergehen. Der Kern dieser Ueberzeugung ist in einer berühmten Glaubensformel enthalten, welche beiden Abteilungen der Kirche gemein ist.

Sie ist deutlich aus einem der Dialecte, vielleicht aus dem Pali selbst, ins Sanskrit übersetzt, weshalb wir hier nur den Palitext, der aber auch nicht ganz in Ordnung ist, mitteilen wollen. Die Formel, welche in einen Vers gebracht ist, lautet folgendermassen:

Ye dhammâ hetuppabhavâ,
Tesham hetum Tathâgato âha;
Teshañca yo nirodho,
Evamvâdî Mahâsamano.

Es ist darin ein Fehler gegen das Versmass, welcher auch in der Sanskritredaction (286) enthalten ist. Die einfachste Verbesserung ist, *ye* zu streichen. Thut man das, dann lautet die Uebersetzung folgendermassen:

„Die *Dharma's* entstehen aus einer Ursache, ihre Ursache hat der Tathâgata verkündet, sowie deren Unterdrückung (oder Ende), er der Wahrheit redende, grosse Asket."

Behält man aber *ye* bei, dann muss die Ueber-

---

tanu d. h. die Trias zum Körper habend, heisst, dann ist es natürlich, dass er aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besteht. Auch der Sonnenwagen, d. h. der Sonnenlauf oder wie die Buddhisten zu sagen pflegen, das Rad des Gesetzes ist *trayîmaya*, dreiteilig. Diese Trias ist gleichzeitig der dreiteilige Veda in dem Sinne, den wir in obiger Anmerkung angedeutet haben. Die Buddhisten sagen „die drei Kleinode", wir würden sagen „die drei Glanzpunkte."

setzung lauten: „Von den Dharma's, welche aus einer Ursache entstehen, hat der Tathâgata die Ursache verkündet" etc.

Ob die Formel nicht noch mehr Veränderungen erlitten hat, ehe sie die uns vorliegende Form annahm, wollen wir dahingestellt sein lassen: die Hauptbedeutung ist klar; der Tathâgata lehrt uns, wie alle Dinge einen Anfang und ein Ende haben nach unveränderlichen Gesetzen. Die Dharma's sind also im umfassendsten Sinne von allen Dingen zu verstehen, aber zugleich sind die Worte so gewählt, dass man darunter, wenn man will, die Wirkungen des menschlichen Geistes oder der sittlichen Pflichten verstehen kann. Mit anderen Worten: die Formel ist so eingerichtet, dass sie eine materielle und geistige Auffassung zulässt.

Wie vielumfassend auch diese Formel sei, die theïstischen Nepalesen haben sie durch eine scheinbare Beschränkung noch erweitert; sie haben ihr folgende Wendung gegeben: „Von den Dharma's, welche aus einer Ursache entstehen, ist der Tathâgata die Endursache und das Ende." Man kann mit Sicherheit annehmen, dass diese Lesart eine spätere Veränderung der Textworte des Verses ist, aber es ist nicht zu verkennen, dass die Nepalesen dadurch, dass sie die Aenderung vorgenommen haben, zu dem älteren vorbuddhistischen Standpunkte zurückgekehrt sind. Dass sie es absichtlich gethan haben, geht aus dem Umstande hervor, dass der grosse buddhistische Tempel zu Kathmandu dem Svayambhû-Nâtha „unserem selbstentstandenen Herrn" geweiht ist, der nichts anderes ist, obschon er als ein Anderer bezeichnet wird, als Brahma oder, wie die nördlichen Buddhisten ihn benennen, Âdibuddha.*) Ihre Vorstellung kann an sich betrachtet nicht unrichtig ge-

---

*) Hodgson *Essays* p 111.

nannt werden, aber sie ist nicht ächt buddhistisch, denn im ächten Buddhismus ist der Buddha nur (287) der Verkünder des Gesetzes. Und wenn man auch sich ohne Mühe zu der älteren Vorstellung erheben kann, dass er derjenige ist, welcher durch sein Wort, d. h. seine Offenbarung, sein Licht, die Ordnung ins Leben ruft, so kann man doch nicht behaupten, dass die bezweckte Vorstellung mit der Lehre der Kirche in Einklang steht.

Was auch die vorbuddhistische Form genannter Formel gewesen sein mag, so wie sie uns vorliegt, kann sie nichts anderes bedeuten als dies: „Die Kenntnis aller Dinge, wie sie sind oder sich im menschlichen Geiste abspiegeln, verdanken wir der Lehre des Buddha.“

KAPITEL II.

Weltsystem, Arten der Wesen, Weltumwälzung.

1) Weltsystem.

Das Weltsystem, wie wir es in buddhistischen Schriften finden, bietet uns, wie das der alten Inder überhaupt, eine bunte Mischung von Wirklichkeit und Erdichtung dar. Hauptsächlich ist dies dem Umstande zuzuschreiben, dass uralte Vorstellungen ihre Autorität neben späteren und mehr wissenschaftlichen bewahrt haben. Einige der alten Vorstellungen scheinen vollkommen richtig zu sein, wenn man sie nur der poetischen Bildersprache entkleidet, andere beruhen auf unvollkommener Beobachtung und beschränkter Erfahrung, andere haben deutlicherweise von Anfang an keinen anderen Zweck gehabt, denn

als Allegorie zu dienen. Wenn die Bildersprache aufhört, sinnreich zu sein, dadurch, dass die Bedeutung der Worte im Laufe der Zeit sich ändert, wird sie flacher aufgefasst und missverstanden. Dadurch wird die Kluft zwischen poetischer und prosaischer Vorstellung eines und desselben Ereignisses allmählich grösser und es entstehen schliesslich zwei ganz verschiedene Vorstellungen. So entwickelte sich z. B. aus der dichterischen Vorstellung, dass ein Fluidum die ganze Erde umgebe, lediglich durch ein Missverständnis die falsche Annahme, dass ein Ocean die Erde wie eine Schlange (288) umschlinge: Aus dem älteren himmlischen Varuṇa wurde der jüngere begriffliche, erdumspülende Varuṇa.

Es ist unmöglich, bei der Betrachtung der indischen Ideen über den Bau des Weltalls die Grenze zwischen den rein wissenschaftlichen und den zu mystischen Zwecken umgebildeten Vorstellungen zu ziehen. Von den ersteren vernehmen wir aus der buddhistischen heiligen Schrift wenig, aber es finden sich dennoch genug Andeutungen, dass die Buddhisten mit ihren indischen Landsleuten an dem Fortschritte der Wissenschaft Teil nahmen. So kennen sie die Zeichen des Zodiacus, welche zur Zeit der Stiftung des Sangha in Indien noch unbekannt waren und von den Griechen übernommen sind. Von den Griechen selbst ist in ihren Schriften wiederholentlich die Rede. Die gemeine Kenntnis von durch Wahrnehmung bekannten Thatsachen der Astronomie und Geographie, in schmuckloser Form und allen Indern, seien sie nun Anhänger der Kirche oder nicht, bekannt, hat keinen anderen Zweck, als den jede nützliche Kenntnis haben kann, und tritt daher in der heiligen Schrift in den Hintergrund. Das Gegenteil gilt von der mystisch - didaktischen Umbildung. Der Charakter dieser letzteren besteht darin, dass von der Erde und den Menschen, kurzum von allem, was irdisch und

alltäglich ist, nur beiläufig Erwähnung gethan wird, während die verschiedenen Himmel und Höllen mit der grössten Ausführlichkeit behandelt werden. Die Grundlage der Einteilung des Raumes ist keineswegs ideell, aber die mystische Anwendung, die davon gemacht wird, ist phantastisch oder besser gesagt, hat eine bestimmte philosophisch-moralische Tendenz. Das sogenannte buddhistische Weltsystem (es ist wichtig, dies klarzustellen) ist nichts anderes, als die durch übersinnliche Erkenntnis erlangte Vorstellung von den höheren und niederen Welten im Geiste des indischen philosophischen Zauberers, des Yogin. Der Mönch ist von Fach ein Zauberer im kleinen, wie sein Patron, der Buddha, es im grossen ist! Man muss sich die übernatürliche Erkenntnis von dem Bau des Weltalls zu eigen machen, um imstande zu sein, die Natur zu beherrschen, und Meisterschaft über die Natur führt zu einem doppelten Ziele; man bewirkt dadurch Erlösung für sich selbst und kann Zauberei ausüben gegenüber Anderen. (289)

Zwischen dem System der buddhistischen Mönche und dem der Yogin's besteht kein nennenswerter Unterschied.

Um dieses darzuthun, hätte man nur nötig, beide Systeme in Gestalt zweier Tabellen neben einander zu stellen, und in einem Werke, das sich die Vergleichung der indischen Sekten zur Aufgabe macht, sollten solche Tabellen nicht fehlen. Hier müssen wir uns dessen enthalten und uns damit begnügen, bei passenderer Gelegenheit auf einzelne Punkte der

---

*) Eine Uebersicht hierüber findet man in dem Commentar, welcher dem Vedavyâsa, d. h. Vishṇu als Sammler der Sagen der Vorzeit zugeschrieben wird, zu Patañjalis Yoga-Lehrbuch 3, 25. Im Text lautet der Ausspruch: „Die Kenntnis der Welten (wird dem Yogin) in Folge vollkommener Concentration des Geistes auf die Sonne".

Uebereinstimmung mehr im besonderen die Aufmerksamkeit zu richten. Das Weltall*) besteht aus zahllosen Sphären (*cakravâla's*), von denen jede ihre eigene Erde, Sonne, Mond, Himmel und Höllen hat. Der Mittelpunkt einer jeden Erde wird von dem Glanzberg Meru oder Sumeru eingenommen.**) Zwischen den Sphären liegt eine besondere Hölle Lokântarika, die „zwischenweltliche" genannt.***)

Die Erde wird eingeteilt in vier Weltteile: 1) Uttara-Kuru, das Land der Hyperboräer und Seligen im Paradiese, im Norden von Meru; 2) Jambudvîpa oder Indien im Süden; 3) Westlich-Godâna im Westen; 4) der Aufenthalt der östlichen Seligen†) im Osten.

---

*) Die ausführlichste Uebersicht über die mythische Kosmologie der südlichen Buddhisten giebt Hardy *Manual* I, fgg. und in desselben *Legends and Theories of the Buddhists*, p 80 fgg. Bei dem Mangel an genügenden Quellen stützt sich unsere Uebersicht hauptsächlich auf diese Werke.

**) Dieser Berg, d. h. der Horizont, nimmt in der Mythologie dieselbe Stellung ein, wie der Olymp bei den Griechen. Er ist das Götterparadies, eigentlich ist er der nördliche Horizont, später der Nordpol. Deshalb wird auch ausdrücklich gesagt, dass alle Himmelslichter in bestimmten Abständen sich täglich um den Meru drehen.

***) Es ist vollkommen klar, was die wahre Bedeutung einer Hölle ist; es ist, wie nämlich eine Anzahl indischer Worte für Hölle hinreichend deutlich machen, ein Loch, Oeffnung, leerer Raum. Man glaube nicht, dass die Vorstellung ihren Ursprung der Naivetät verdankt, die falsche Vorstellung ist jünger als die richtige. In einer Schrift der nördlichen Buddhisten wird dem Buddha Folgendes in den Mund gelegt: „Die Höllen, o Mañjuçrî, sind erfüllt von unwissenden Menschen, welche in ihrer Thorheit an das glauben, was nicht besteht. Sie sind das Produkt ihrer Einbildung." Siehe Burnouf *Introd.* p 544. Dieses ist nicht ganz richtig; die Erfinder waren keine Phantasten.

†) Pûrva-Videha. *Videha* ist auch der Name einer Provinz in Indien, aber damit hat dieses *Pûrva-Videha* nichts gemein als den Namen. *Videha* ist ein körperloser, seliger Himmelsbewohner, ein „Geist", dasselbe wie *mukta*. Der Ausdruck eignet auch dem Yoga, z. B. Yoga-Sûtra I, 19.

Die Vorstellung im (290) Yoga ist einigermassen abweichend, insofern die Erde, in deren Mitte der goldene Sumeru steht, zwar in vier Viertel, doch zugleich in sieben Weltteile eingeteilt wird. Der Jambu-Baum*) in dem danach genannten Jambudvîpa wird ebenfalls südlich von dem Meru gesetzt.

Die Buddhisten, wenigstens die südlichen, wissen auch, dass, wenn die Sonne im Jambudvîpa aufgeht, es Mittag im Reiche der östlichen Seligen, Sonnenuntergang in Uttara-Kuru und Mitternacht in Westlich-Godâna ist. Den wissenschaftlichen Ausdruck für diese Thatsache der kosmischen Geographie trifft man in allen Lehrbüchern der indischen Astronomen an; sie teilen den Aequator in vier gleiche Teile von je neunzig Graden, den ersten Meridian legen sie durch Ujjayinî, das gegenwärtige Ujein in Jambudvîpa oder Bhârata-varsha. Wo der erste Meridian den Aequator schneidet, liegt ihnen zufolge Lankâ, Ceilon. Neunzig Grad westlich von Ceilon liegt der Weltteil Ketumâla**) mit der Stadt Romaka. In demselben Abstande östlich das Land der Bhadrâçva's mit der Stadt Yava-koṭi oder Yama-koṭi.***) Neunzig Grad

*) Derselbe Baum, unter welchem der kleine Wunder wirkende Siddhârtha beim Feste des Pflügens sass.

**) Ketumâla und Godâna müssen synonym sein: *ketu* und *go* bedeuten denn auch beide Lichtstrahl, ein Licht; *mâla* oder *mâlâ* ist Kranz; das kann auch mit *dâna* gemeint sein, denn *dâ* bedeutet binden und *dâma* Band, Kranz. Doch *Godâna* kann auch bedeuten: „Stelle, wo die Lichter abgeschnitten werden", und wenn dies die älteste Auffassung wäre, würde *mâla* nichts anderes sein, als eine dialektische Aussprache von *mâra*, was Tod und zugleich Mâra, die Dämmerung bedeutet; was es auch sei, auf der Karte braucht man nicht nach Godâna zu suchen.

***) Hiermit ist ohne Zweifel ein geographischer Ort gemeint; das Wort bedeutet offenbar „Punkt von Java", vielleicht ist Koetei auf dem östlichen Borneo gemeint. Andere haben an Japan gedacht, was auch nicht unmöglich ist.

westlich von Romaka liegt die Stadt der Glückseligen, die Insulae fortunatae der Römer. Die Uttara-Kuru's sind nach dem Westen verlegt, aber bleiben natürlich immer 180 Grad von Jambudvîpa, weil der Nord- und Südpunkt ebensoweit von einander liegen.*)

Jede Sphäre besteht aus drei über einander liegenden Stockwerken; das unterste heisst Kâmâvacara, d. h. scheinbar: Gebiet der sinnlichen Begierden, aber in Wirklichkeit: Gebiet des Zwielichtes, des ersten Dämmerns; denn *kâma* ist (291) wie wir gesehen haben, in der Kosmogonie dasselbe, wie *râga* resp. *Mâra*. Ueber Kâmâvacara erhebt sich das Gebiet der deutlich sichtbaren Formen, Rûpâvacara, eingeteilt in vier Stufen oder Abschnitte der Meditation (*dhyâna*). Noch höher liegt das Gebiet des Formlosen oder Unsichtbaren, Arûpâvacara. Diese Stockwerke sind an sich selbst nicht illusorisch, es sind mythologisch-poetische Bezeichnungen für Erdfläche, Luft und höheren Himmel, oder, was auf dasselbe hinausläuft, für Fläche des Horizonts, Sterngewölbe und den grenz- und grundlosen Aether. Zeitlich aufgefasst sind es die drei Phasen von Dämmern, Leuchten und Schwinden des Lichts. Die Yogin's kennen die drei Stockwerke oder Phasen unter dem Namen von 1) Mâhendra, d. h. Indra's oder das östliche Gebiet; 2) Prâjâpatya Mahat, d. h. des Schöpfers grosses Gebiet**); 3) Brahma's Janaloka und Tapoloka; Brahma's Satyaloka, d. h. wahrhaftige Welt. Auch im buddhistischen

---

*) Nach Hardy *Legends* p 99 würden die Vorstellungen der Buddhisten gar sehr kindlich sein; er zeigt selbst an mehreren Stellen, dass er den Unterschied zwischen dichterisch-mythischen und wissenschaftlichen Vorstellungen nicht zu machen weiss, so dass seinen Mitteilungen über diesen Gegenstand nicht zu trauen ist.

**) Gewöhnlicher ist der Name *Maharloka*, welches Glanzwelt bedeutet und also noch deutlicher dem *Rûpâvacara* entspricht.

System bilden das zweite und dritte Stockwerk zusammen den Brahma-Himmel.

Das erste Stockwerk ist die Wohnstätte von sechs Götterklassen*); 1) die vier Könige der Himmelsgegenden, d. h. in Prosa: die vier Hauptpunkte des Horizonts; 2) der dreiunddreissig Deva's; 3) der Yâma's, d. h. der Bewohner von Yama's**) Reich; 4) die Tushita's; 5) der Nirmâṇarati's; 6) der Parinirmita-Vaçavartin's.***)

Wenig abweichend lautet die Aufzählung dieser Dämmerwesen im Yoga; die dreiunddreissig Deva's, die Agnisvâtta's, eine Art von Manenschatten, die Yâmya's, die Tushita's, die Aparinirmita-Vaçavartin's und die Parinirmita-Vaçavartin's. Obschon nicht alle Namen ganz klar sind, so geht doch aus der Aufzählung hervor, dass die den sechs Götterklassen zugewiesenen Orte alle als an oder dicht unter dem Horizont zwischen Nacht und Tag, Finsternis und Licht liegend gedacht werden. (292) Alle diese Wohnsitze werden als Orte der Wonne sowohl von den Buddhisten als den Yogin's geschildert, besonders angenehm ist der Aufenthalt der Tushita's†). Gegenwärtig vergnügt

---

*) Bei den Yogins *devanikâya's*. Ausser diesen Göttern werden im buddhistischen System, als noch zum Kâma-Stockwerk oder Welt gehörend, gerechnet die fünf Stellen für 1) Menschen, 2) böse Geister, 3) Schemen oder Gespenster, 4) Tiere, 5) Höllenwesen. Alles in Allem sind es also elf Arten von Wesen, welche im Reiche von Kâma wohnen.

**) Yama ist eigentlich nicht nur die Abend-, sondern auch die Morgendämmerung; besonders deutlich geht dies aus den iranischen Mythen von König Yima hervor. Bei den Germanen hiess er Tuisco (d. h. Zwilling, was Yama auch bedeutet, und Zwielicht, Zwischenwesen).

***) Wir wissen, dass Mâra der Dämmerling und Finsterling auch Vaçavartin heisst.

†) Das gehört sich so, weil *tushita* vergnügt, zufrieden bedeutet; dies schliesst nicht aus, dass die ältere und wahre Bedeutung eine andere gewesen sei.

sich dort der zukünftige Buddha, der allgütige Bodhisattva Maitreya.*)

Auch der gegenwärtige Buddha verweilte dort, wie wir wissen, unmittelbar vor der Zeit, als er in Gestalt eines weissen Elephanten in den Schooss seiner Mutter drang.

Das zweite Stockwerk Rûpadhâtu oder Rûpâvacara wird in sechzehn Stücke**) eingeteilt. Diese Zahl, welche zweimal die acht Himmelsgegenden enthält, dient zur Andeutung einer ganzen Peripherie. Teilt man den Kreis, welchen die Lichter des Himmels während sechzehn Stunden durchlaufen, in sechzehn Stücke, dann werden ihrer acht bei Tage, die folgenden acht bei Nacht über dem Horizonte stehen. Man kann aber das sichtbare Firmament in sechzehn Segmente einteilen. Das ganze Gebiet umfasst vier Stufen von Dhyâna's***), d. h. Meditation, Orte der Meditation.

Alle Bewohner dieser hohen Regionen stehen nicht mehr unter dem Einflusse von *kâma*, kennen also weder sinnliche Freuden noch Leiden und nach den Yogin's leben sie von *dhyâna*.†)

Die erste Stufe von dhyâna wird eingenommen von

1) den Brahmaparishadya's, denjenigen, die rings um Brahma (hier vermutlich der Polarstern) sitzen.††)

---

*) Alle Bodhisattva's sind gütig und menschenliebend, weil sie alle Varietäten des Mitra, der Morgensonne sind und *mitra* auch Freund bedeutet.

**) Der Rûpabrahmaloka und Arûpabrahmaloka machen zusammen den Brahmaloka aus, die Ausdrücke werden bald weiter, bald enger gefasst.

***) Dhyâna kann in der Kosmogonie ebensowohl Licht als Dämmerung bedeuten.

†) Der Ausdruck ist dhyânâhâra, was in geistlichem Sinne aufgefasst werden kann als „sich auf *dhyâna* verlegend."

††) Bei einigen nördlichen Buddhisten findet man anstatt ihrer die Brahmakâyika's, die zum Leibe Brahma's gehören.

2) Die Brahma-purohita's; sie, die Brahma zum Vorsitzenden haben, oder die Hauptbeamten von Brahma, womit wahrscheinlich die sieben Weisen, die Sterne des grossen Bären, gemeint sind.

3) Die grossen Brahma's; ein Synonymum (293) des letzteren ist Çikhin, das unter anderm Komet, aber auch Feuer bedeuten kann. Europäische Gelehrte pflegen den Ausdruck mit Erzengel zu übersetzen.

Die zweite Stufe von Dhyâna nehmen nach einander ein: 1) die Parîttâbha's, die Götter von beschränktem Lichte; 2) die Apramâṇâbha's, die von unbeschränktem Lichte; 3) die Âbhâsvara's, die mehr oder weniger scheinenden.*)

Zum dritten Dhyâna gehören die Wohnsitze: 1) der Parîtta-çubha's, der Himmelsbewohner von beschränktem Glanze, 2) der Apramâṇa-çubha's von unbegrenztem Glanze, 3) der Çubhakṛitsna's oder ganz und gar glänzenden.**)

Die Götter des vierten Dhyâna sind: 1) die Bṛihatphala's***); 2) die Asañjña-sattva's, sie, für deren

---

Der Lalitav. p 170 hat dagegen Brahmakâyika's und Brahmapârishadya's und das stimmt mit dem System der Yogin's, die in den ersten Brahmahimmeln, Janaloka, setzen: die Brahma-purohita's, die Brahmakâyika's, die Brahmamahâkâyika's und die Unsterblichen. Diese Unsterblichen können nichts anderes sein, als die aus anderen indischen Quellen bekannten Bewohner des Nordpols.

*) In dem Yoga wird diese Abteilung Tapaloka, Gluthimmel, genannt; sie umfasst die Âbhâsvara's, die Mahâbhâsvara's, die einen grossen Glanz haben, die Satyamahâbhâsvara's, die in Wahrheit grossen Glanz verbreiten.

**) Im Pali Subhakiṇṇa, die glänzend gestrahlten oder ausgebreiteten.

***) Im Pali Vehapphala. Ob dies das richtige Aequivalent von Bṛihatphala ist, können wir nicht entscheiden. Das letzte kann nach seiner Etymologie bedeuten: höchst fruchtbar und grossen Lohn habend.

Wesen man keinen Ausdruck hat, fälschlich unbewusste Wesen; 3) die Avṛiha's *); 4) die Atapa's, die ohne Glut sind; 5) die Sudarça's, die gut sichtbaren; 6) die Sudarçana's, die schön von Ansehen sind; 7) die Akanishṭha's, unter denen es keinen jüngsten oder kleinsten gibt.

Die letzten sind die Maruts, die Geister des Unwetters, Sturms und Wetterleuchtens, deren Name Akanishṭha's aus dem Veda bekannt ist. Es steht ausser Zweifel, dass auch die sechs vorhergehenden Gruppen verdunkelte Namen meteorischer Erscheinungen sind. Vollkommen klar ist es, dass die *puṇyaprasava's* dieselben sind, welche in der gewöhnlichen Sprache die *garbha's* der Wolken genannt werden. Die Bṛihatphala's können etwas Aehnliches sein, die Sudarçana's die Blitzkränze etc. Im Yoga entspricht dieser Einteilung nichts, es sei denn, dass man die Bewohner des Maharloka, die Kumuda's, die Ṛibhu's, Pratardana's, Añjanâbha's und Pratîtâbha's vergleichen will. Höher oder tiefer, wie man will, und weiter als Rûpadhâtu liegt (294) die erscheinungslose Welt, der höhere Brahmahimmel. Dieser wird eingeteilt in vier Gebiete: 1) der von Âkâçânantya, der unendliche Raum; 2) der von Vijñânântya, das Ende von Unterscheidung und Begriff; 3) der von Âkiñcanya, das Nichts; 4) der von Naivasañjñanâsañjña, wovon man ebensowenig einen Begriff, als keinen Begriff hat, was unaussprechlich ist. Die Yogin's nennen diesen erscheinungslosen Brahmahimmel den Satyaloka von Brahma und setzen darein ebenfalls vier Gruppen von Göttern, die Acyuta's, die Çuddhanivâsa's, die Satyâbha's und die Sañjñâsañjñin's.

Das Ziel des Weisen muss sein, sich aus den

*) Bei den nördlichen etwas anders: 1) die Anabhraka's, die wolkenlosen, 2) die Puṇyaprasava's, deren Geburt heilsam ist, 3) die Bṛihatphala's, 4) die Asañjñisattva's.

niederen, mehr gefärbten, weniger reinen Gebieten im Geiste zu den höheren Regionen des makellosen Aethers und des leeren Raumes zu erheben. Wenn er diese in Wahrheit erreicht hat, wird er auch erlöst sein von dem Weltleben. Weder in diesem Streben, noch in dem mitgeteilten Weltsystem ist irgend etwas specifisch Buddhistisches zu entdecken. Beide sind durch und durch indisch. Weder der Ursprung noch die Anpassung des Systems ist das Werk der Congregation: sie fand dasselbe bei ihrem Auftreten schon vor.*)

---

2) Arten der Wesen.

Die Welten sind von zahllosen Wesen bevölkert, die je nach dem Zustande, worin sie sich in Folge ihrer Verdienste in früheren Existenzen befinden, sich in fünf Klassen einteilen lassen: 1) Götter, 2) Menschen, 3) Schatten Verstorbener oder Gespenster, 4) Tiere, 5) Höllenwesen. Es gibt allerdings noch eine andere, rein mythologische Einteilung der Wesen, beginnend mit den Höchstbegabten an geistigem Vermögen, d. h. an Leuchtkraft und endigend mit solchen, die in vollständiger Finsternis sich befinden. Die grössten Lichtspender sind die Buddha's, die Sonnen; den zweiten Rang nehmen ein die Pratyekabuddha's; den dritten die Arhat's; den vierten die Götter, Deva's; den fünften die Brahma's; den sechsten die Gandharva's, gewisse Lichtgeister, welche die himmlischen Gesangchöre bilden; den siebenten die (295) Garuḍa's, geflügelte Wesen, die bald als fliegende Blitzstrahlen,

---

*) Man schliesse nicht hieraus, dass es der Kirche vorgeworfen werden muss, dass sie behielt, was gut war oder ihr so schien.

bald als Sonnenadler vorgestellt werden; den achten die Nâga's, Erdgeister, gewöhnlich dargestellt als Menschen mit einer Schlangenkrone auf dem Haupte; den neunten die Yaksha's, eine Art Zwerge oder Elfen, den zehnten die Kumbhâṇḍa's*), Erdmännchen oder Gnome. Sowohl die Yaksha's als die Kumbhâṇḍa's sind Behüter von Schätzen, wie die Elfen und Zwerge der deutschen Mythologie; sie sind bald gut-, bald bösartig.

Den elften Rang nehmen die Asura's oder Dämonen ein, den zwölften die Râkshasa's oder Riesen, Titanen oder Giganten, den dreizehnten die Preta's oder Schatten der Verstorbenen, Gespenster. Endlich kommen im vierzehnten die Bewohner der höllischen Finsternis.

Soweit diese Wesen hinlänglich aus der Mythologie anderer Völker bekannt sind, bedürfen sie keiner näheren Beschreibung; bei den übrigen müssen wir etwas länger verweilen.

Auf den ersten Blick scheinen die Pratyekabuddha's eine Schöpfung des Buddhismus zu sein; das Wort könnte bedeuten: ein besonderer, separater Buddha und wird denn auch officiell so erklärt, obgleich der angegebene Sinn sehr wie Unsinn aussieht. Während die Buddha's ihr Licht auch für andere Wesen scheinen lassen, den Pfad erleuchtend, der zum Nirvâṇa führt, leuchten die Pratyekabuddha's nur für sich selbst und können zwar selbst das Nirvâṇa erreichen, doch entbehren sie gänzlich des Vermögens, auch andere Wesen von den Qualen des Daseins zu erlösen. Auch ist es ein bestimmtes Kennzeichen eines Pratyekabuddha, dass er niemals mit einem Buddha zusammenlebt. Er tritt ausschliesslich in dem Zeitraum auf, welcher zwischen dem

---

*) Die eigentliche Sanskritform dieses Wortes ist Kûshmâṇḍa.

Nirvâṇa des einen Buddha und der Entstehung des folgenden liegt, d. h. zwischen Sonnenuntergang und Sonnenaufgang. Der Pratyekabuddha kann deshalb nur des Nachts scheinen, denn am Tage erlischt sein Licht vor dem des einzigen Buddha. Bedenken wir, dass der böse Devadatta nach seinem Untergang am Ende des Monats nach einem Kalpa, d. h. einem Tage als Pratyekabuddha wiedergeboren wird, dann erkennen wir (296) in diesen Personen unsere alten Bekannten, die sechs Irrlehrer, die fünf Planeten und den Mond. Nun ist es auch klar, dass das sehr geistreich erdachte Wort zu trennen ist, nicht in *Pratyeka* und *Buddha*, sondern in *prati* und *ekabuddha*, so dass es bedeutet: Widerpart oder Rivale des einen Buddha. Wir können es also füglich übersetzen mit Antibuddha.

Nach der Sonne und dem Monde mit den Planeten kommen die Sterne; diese werden in der buddhistischen Mythologie angedeutet durch den Titel Arhat, d. h. magister, Magistrat. Nicht unpassend ist die Uebersetzung „Heiliger". Sie breitet einen frommen Glanz über die Figuren der Mönchsmythologie aus und gibt wohl den Eindruck wieder, den das Wort auf das Gemüt der Gläubigen macht. Die Arhat's heissen auch mukta's, Erlöste*) und Arya's, Meister, Ehrwürdige. Es gibt auch irdische Arhat's oder wie die anderen Inder zu sagen pflegen, Ṛishi's, Guru's; dass in der mitgeteilten Aufzählung übermenschliche Arhat's gemeint sind, leuchtet von selbst ein; man braucht dazu die Liste nur durchzugehen, von der der Mensch sorgfältig ausgeschlossen ist.

Alle Arhat's zeichnen sich durch aussergewöhnliche Gaben aus; zunächst besitzen sie eine vierfache

---

*) In der älteren Zeit muss *mukta* auch einfach einen Weisen, Philosophen bedeutet haben, wie schon früher bemerkt wurde.

übersinnliche Begabung*) für den Zweck, die Absicht oder die Sache, für das Gesetz (den *dharma*) oder die Natur der Dinge, (die *dharma's*), für die Exegese, die Wortbildung oder Ableitung, für Geistesgegenwart im Sprechen, in der Disputation.**)

Ausserdem sind sie (297) begabt mit fünf oder sechs Arten höherer Erkenntnis, *abhijñâ*, als da sind 1) Zaubermacht, 2) das himmlische Gehör, wodurch man alle Töne im Weltall vernehmen kann***), 3) das Vermögen zu verstehen, was in eines anderen Gemüte vorgeht, 4) die Kenntnis eines früheren Zustandes, 5) das himmlische Auge, vermittelst dessen man sieht, was auf dem Weltenrund sich ereignet†), und vermittelst dessen man weiss, wie die verschiedenen Wesen in den verschiedenen Welten sterben und wiedergeboren werden.

Die sechste *abhijñâ* ist die Kenntnis, infolge deren der Sündenschmutz vernichtet wird. Eine un-

---

*) Der Ausdruck ist *paṭisambhidâ*, schwer mit Sicherheit zu erklären, da er nur in einer bestimmten Verbindung vorkommt. Etymologisch würde das Wort sowohl „Unterscheidung“ als auch „besondere Verbindung“ bedeuten können. Die nördlichen Buddhisten haben dafür *pratisaṃvid*, Begriff, was gewiss nicht das ursprüngliche Wort ist, wie schon Childers gefühlt hat (Pali Dict. p 367). Möglicher Weise ist *sambhidâ* aus *sambidhâ* von *saṃvidhyati*, durchschiessen, durchdringen durch Metathesis entstanden. In beiden Fällen würde das zusammengesetzte Wort synonym sein mit *moksha* oder *mukti*, in der älteren Auffassung von gründlicher Erkenntnis, oder von angürten und zugleich in der von Befreiung, von losgelassen werden. Da *mukta* und *yukta* in einer Auffassung zusammenfallen können und *sambheda* = *saṃyoga* ist, kann *paṭisambhedâ* = *pratisaṃyoga* sein.

**) Im Milinda Pañhâ p 340 scheint Fertigkeit in der Dialectik gemeint zu sein.

***) Dasselbe Vermögen erwirbt sich der Yogin. Yoga-Sûtra III, 40.

†) Die Sterne heissen „die Späher des Königs Varuṇa“ die tausend Augen des Himmels.

mittelbare Folge der gänzlichen Vernichtung der Sünden ist das Nirvâṇa, und deshalb ist es erklärlich, warum als eines der Kennzeichen des Arhat die Erlangung des Nirvâṇa angeführt wird. Schon in einem der ältesten Bücher der heiligen Schrift*) wird der Arhat angeführt als begabt mit den sechs Abhijñâ's. In der älteren Zeit des Buddhismus wurde die Arhatschaft auch von Frauen erlangt**), was ebenso natürlich ist, als dass es sich später nicht mehr zeigte. Die wahren Arhat's sind die Sterne, besonders die sogenannten Mondhäuser oder Sonnenherbergen und darunter kommen einige weibliche vor wie Revatî, Rohiṇî, Jyeshṭhâ, Citrâ u. s. w. Die Arhat's, welche ehrenhalber so genannt werden, weil sie als Sterne erster Grösse unter den Menschen leuchten, gehören zur vierten und höchsten Stufe der Heiligkeit. Wir werden später über sie in Verbindung mit den Srotaâpanna's, Sakṛidâgâmin's und Anâgâmin's sprechen. Die vier Stufen der Heiligkeit hängen unzweifelhaft zusammen mit ebensoviel Phasen eines Himmelslichtes, aber sind in dem System so vergeistlicht — sit venia verbo — dass es ratsam erscheint, sich an dieser Stelle nicht weiter darüber auszulassen.

(298) Wie deutlich auch die naturmythische Grundlage der Abhijñâ's sei, in ihrer Umbildung kann man sie betrachten als den Ausdruck der übersinnlichen geistlichen Virtuosität, welche die indischen Yogin's und wunderthuenden Mönche sich zuschreiben und für die

*) Cullav. 6, 6. 2.

**) Um das Nirvâṇa zu erlangen, muss man ein Buddha oder Arhat sein. Frauen können keine Buddha's werden, sie werden auch keine Arhat's — auch in der Mythologie. Sie können deshalb nach dem System sich nicht zum Nirvâṇa erheben. Nach dem Vedânta kann eine Frau, ebenso wie ein Mann des Nirvâṇa teilhaftig werden. Daraus folgt, dass die Frau bei den Buddhisten niedriger gestellt wird, als bei den Vedântins. Wie niedrig die Frau gestellt wird, werden wir später sehen.

Frucht tiefer Meditation halten. Die behauptete Meisterschaft über die Natur hat zur Zauberei der Fakir's und zum Schamanismus der Bonzen*) geführt und scheint daher eher den Namen einer niederen, als einer höheren Weisheit zu verdienen; aber anfänglich ist sie weder gemein, noch niedrig, noch populär; sie ist der Ausfluss einer sehr scholastischen mystischen Philosophie.

Die übersinnlichen Eigenschaften des Arhat sichern nicht nur ihm selbst die Erlösung zu, sondern sind auch förderlich für das Heil anderer Geschöpfe; sie sind besonders geeignet, die Ungläubigen und Zweifler von der Wahrheit der Lehre des Tathâgata zu überzeugen und ihre Bekehrung zustande zu bringen.**)

Nach der Art der Aufgabe konnten sie allerdings weniger gut für die sittliche Erziehung des Volkes dienstbar gemacht werden; es ist daher wohl zu begreifen, dass die Congregation für diesen Zweck mehr Nutzen von der bereits in den Volksglauben eingedrungenen Lehre der Höllenqualen gezogen hat.

Die Südlichen kennen acht Haupthöllen, nämlich Sañjîwa, Sanghâta, Kâlasûtra, Raurava, Mahâraurava, Tâpa, Pratâpa und die tiefste und greulichste von allen: Avîci.***)

Alle Höllen, grosse und kleine, betragen 136 an

---

*) Bonze ist das sanskritische *vandya*, hochehrwürdig, ein Titel, der den Mönchen beigelegt wird. Schamane ist das Prâkṛit und Pâli Samaṇo, Sanskrit Çramaṇa, Asket.

**) Die Bekehrungen, welche Buddha, der zugleich der höchste Arhat ist, bewirkte, geschahen, wie die Legende lehrt, alle in einem Momente; von ihm kann man mit Recht sagen: er kam, sah und siegte; eigentliche Predigten oder Homilien hält er nur für bereits Bekehrte, *il prêche les convertis.*

***) Wir haben bereits früher Gelegenheit gehabt, zu bemerken, dass Avîci nichts anderes ist als der Tiefepunkt, das Nadir. Es ist eine dialectische Nebenform von *avâci*, Tiefepunkt, gebildet wie *udîcî*, Höhepunkt oder Norden.

Zahl, ausser der Lokântarika-Hölle oder dem offenen Raume zwischen den Sphären, wo die Schemen umgehen. Die Nördlichen haben acht heisse Höllen, die beinahe denselben Namen tragen, wie die obengenannten, und ferner acht kalte: Arbuda, Nirarbuda, Aṭata, Hahava, Huhava, Utpala, Padma und (299) Mahâpadma.*) Die Beschreibungen und Abbildungen, welche die Buddhisten von ihren Höllen geben, gleichen bis in Einzelnheiten denjenigen, welche im mittelalterlichen Europa gang und gäbe waren, doch mit dem Unterschiede, dass die indischen Höllen mehr den Charakter von Fegefeuern tragen; denn die Höllenstrafen können nach indischer Anschauung nicht ewig dauern.**)

---

3) Bodhisattvaschaft als Vorbereitung zur Buddhaschaft. Legende von Viçvantara.

Die Bewohner der pechfinsteren Höllen nehmen die unterste Stelle im Weltall ein; dagegen sind die Buddha's die höchsten und glanzreichsten Wesen. Noch vor Erlangung der höchsten Höhe hat jeder Buddha viele Existenzen als Bodhisattva***) durch-

---

*) Burnouf *Introd.* p 201. In anderen Quellen findet man noch andere, selbst solche, die Haupthöllen genannt werden, u. a. Agnighaṭa, Çâlmali, Hâha-Tapana, Andhakâle (Mâgadhî für Andhakâra), Çitodaka, Asiccheda, Çambara, Pretâyana, Pretanagara, Vajraçaila, die alle in dem Kâraṇḍa-Vyûha vorkommen.

**) In Manu 4, 88 und Yâjñavalkya 3, 222 werden alles in allem 21 Höllen aufgezählt, im Yoga dagegen sieben höhere oder im Luftraum befindlich gedachte Höllen: Mahâkâla, Ambarîsha, Raurava, Mahâraurava, Kâlasûtra, Andhatâmisra — einer fehlt — und ebensoviel unterirdische Höllen oder Unterwelten: Mahâtala, Rasâtala, Atala, Sutala, Vitala, Talâtala, Pâtâla.

***) Bodhisattva kann bedeuten „ein erwachendes oder

zumachen; er beginnt von unten an, gerade wie Vishṇu, der auch *adhoksaja* „unsichtbar geboren", d. h. unter dem Horizonte geboren*), genannt wird. Durch den Schatz von Verdiensten, die er sich früher erworben hat und durch die stufenweise Zunahme an Reinheit und (300) Licht erhebt sich ein Bodhisattva unter stetem Aufsteigen zu der welterlösenden Aufgabe eines Tathâgata's.

Es liegt in dem Wesen eines Bodhisattva, dass er die Menschen liebt, denn der Name der Morgensonne Mitra ist gleichbedeutend mit *mitra* **), Freund, Bundesgenosse. Und aus demselben Grunde wissen wir schon, ja man wusste es schon vor ungefähr zweitausend Jahren, dass der Buddha, welchen wir noch zu erwarten haben, Maitreya, Enkel des Mitra heissen

---

erweckendes Wesen", auch: „er, dessen Wesen in Erwecktsein, Erkenntnis oder Erweckung besteht". Im Yoga wird Buddhisattva gebraucht, um das Bewusstsein oder den Verstand in der Existenzform, das lebende Bewusstsein, die wirksame Vernunft zu bezeichnen, z. B. im Commentar zum Yoga-Sûtra 2, 18, 3, 18.

*) Auch von dem germanischen Siddhârtha, dem edlen Königsohn Sigfrid, wird im Nibelungenliede gesagt, er *„wuohs in Niderlanden"*. Die Burg, in der er geboren wurde, lag bei Xanten am Rheine, das also Anspruch darauf hat, das westliche Kapilavastu genannt zu werden.

**) Mitra ist bald der Tagesgott, da er neben oder im Gegensatz zu Varuṇa, dem Beherrscher des nächtlichen Himmels, auftritt, bald muss er speziell die Morgensonne sein, da neben ihm und Varuṇa auch Aryaman angerufen wird. Aryaman scheint daher, oberflächlich betrachtet, die Mittagssonne vorzustellen; doch das Wort bedeutet beinahe dasselbe wie *mitra*, nämlich Geselle, Genosse, so dass die Rollen zwischen Mitra und Varuṇa nicht mit Sicherheit verteilt werden können. Fasst man Aryaman als Abendsonne, die Sonne am westlichen Horizonte, dann muss Varuṇa angesehen werden für das höhere Wesen, welches beide umfasst, für den Himmel. In diesem Falle würde Aryaman zusammenfallen mit Yama, dem Beherrscher des Reiches im Westen.

wird. Auch Vishṇu, der nicht allein ist, sondern auch sein wird, ist unter demselben Namen Maitreya bekannt.

In der Bahn eines Bodhisattva unterscheidet man drei Zeitpunkte: erstens den des auftauchenden Gedankens, zweitens des festen Vorsatzes, drittens der Ernennung*), bei der er den ersten Anstrich als bevorstehender Buddha von dem zur Zeit lebenden Buddha erhält. Er muss viele Thaten verrichten, manchen Pflichten genügen, bevor er sein Ziel erreicht. Jemand, der sein Ziel erreicht hat, heisst im Sanskrit Siddhârtha. Es könnte daher scheinen, als ob Çuddhodana's Sohn im voraus so genannt worden sei, doch lässt sich die Sache auch in der Weise erklären, dass die Zeit zwischen der Geburt und Buddhaschaft den Unterschied zwischen dem Erscheinen der ersten Sonnenstrahlen und dem Augenblicke, in den die halbe Scheibe der Sonne über dem Horizont sichtbar wird, vorstellt, oder vielleicht den Anfang des astronomischen und des bürgerlichen Jahres. Der typische Siddhârtha hat 35 Jahre nötig, um ein vollendeter Buddha zu werden. Vergleicht man dies mit der Anzahl der Jâtaka's (**301**) bei den nördlichen Buddhisten, die 34**) Jâtaka's haben, dann fällt in die Augen, dass die wahre Vorgeschichte des Çâkya-Sprösslings erst mit dem Beginn der Legende ihren

---

*) Vergl. Hardy *Manual* p 88. Die Ausdrücke bei ihm sind manaḥ, praṇidhâna, vâkpraṇidhâna und vivaraṇa, letzteres unterschieden in ein unbegrenztes und ein begrenztes. Aus der Einleitung zu den Jâtaka's würde man eher schliessen, dass die Zeitpunkte sind: 1) der Beschluss (*abhinîhâra*); 2) die Prophezeiung (*vyâkaraṇa*); 3) der festliche Lärm (*halâhala*), womit dem Buddha gehuldigt wird. Bei den nördlichen Buddhisten unterscheidet man vier Zeitpunkte.

**) Rhys Davids, *Buddhist Birth Stories* LXXXIX und XCVIII. Die alte officielle Zahl ist 34. Was mit der letzten Geburt des Bodhisattva als Çuddhodana's Sohn 35 beträgt.

Anfang nimmt. Die Verlegung seiner Vorbereitungszeit in frühere Perioden, *kalpa's*, wird nur als Mittel gedient haben, um Gelegenheit für erbauliche Erzählungen über seine grossen Thaten von Selbstaufopferung zu finden. Alle diese Thaten vom Prinzen Siddhârtha vollbringen zu lassen, wäre zu viel von der Phantasie verlangt; ausserdem lag in der Vorstellung einer Bodhisattvaschaft in früheren Zeitperioden nicht buchstäblich eine Unwahrheit, denn man muss sich die *kalpa's*, unbestimmte Zeitabschnitte, und *asañkhya's*, unberechenbare Zeiträume, nicht als besonders gross, sondern als unbestimmt und unberechenbar klein vorstellen.

Die Tugenden eines Bodhisattva's bestehen in den zehn Vollkommenheiten oder vollendeten Tugenden, *pâramitâ's* oder *pârami's*, denen des Mitleids, Sittlichkeit, Verlassens der Welt, Klugheit, Geisteskraft, Geduld, Umsicht, Freundlichkeit und Gleichmut.*)

Jede Vollkommenheit wird wieder in drei Grade eingeteilt: die gewöhnliche, die geringere und die im höchsten Sinne des Wortes. Jeder Bodhisattva übt die Tugenden in allen drei Graden aus; ausserdem muss ein Bodhisattva noch 37 andere Eigenschaften besitzen, welche erforderlich sind, um die Bodhi, die Erwachung oder die Erkenntnis zu erlangen, und darum *bodhipakshika*, d. h. die Erwachung oder Erkenntnis begünstigend, dazu förderlich genannt werden. Diese Eigenschaften, welche sowohl den Bodhisattva's als den Arhat's zukommen, sind in folgenden sieben Kategorien enthalten:

I. Die vier Arten von Bedachtsamkeit oder Gedächtnis: (smṛityupasthâna) in körperlichen Verrichtungen, in Wahrnehmungen, in Gedanken, in Pflichten.

II. Die vier Arten der nötigen Sorgfalt und ge-

*) Bei den nördlichen Buddhisten beträgt die Zahl der *pâramitâ's* gewöhnlich sechs.

hörigen Aufmerksamkeit*), (302) um die noch nicht vorhandene Sünde zu erkennen, die bereits vorhandene zu entfernen, zukünftige Verdienste zu erwerben, bestehende Verdienste zu bewahren.

III. Die vier Unterabteilungen der Wundermacht (*riddhi-pâda*): die Begierde, die Anstrengung, der Gedanke, das Sprechen, was zum Verrichten von Wundern erforderlich ist.

IV. Die fünf (geistlichen) Vermögen (*indriya*): Glaube, Geisteskraft, Gedächtnis oder Umsicht, Aufmerksamkeit oder andächtige Meditation und Klugheit. Mit demselben Worte werden auch die fünf Sinnesvermögen angedeutet und nach anderen Quellen auch das Vermögen der Empfindung: Zufriedenheit, Leid, Freude, Betrübtheit und Gleichgültigkeit.

V. Die fünf Kräfte (*bala*), die identisch mit den fünf geistlichen Vermögen sind.**)

---

*) Pâli *padhâna* in dem schlechten Sanskrit der nördlichen Schriften *prahâṇa*; letzteres, ob richtig oder unrichtig, kann in keinem Falle aus der Pâliform entstanden sein; wohl aber aus einem Prâkṛit *pahâna* = Pâli *padhâna*. Die Redactoren des nördlichen Canon werden geglaubt haben, dass *prahâṇa* zu *pra-hiṇoti* wie *mâna* zu *minoti* gehöre. Selbst wenn sie hierin geirrt haben, gab es eine Entschuldigung für sie, insofern das Adjectiv *prahita* aufmerksam ebensowohl von *pra-hi*, als von *pra-dhâ* abgeleitet werden kann. Für die Richtigkeit des Pâli *padhâna* spricht das Sanskrit *praṇidhâna* und der Ausdruck *samâdhim pradadhau* im Lalitav. p 499. *prahâṇa* im Sinne von fahrenlassen ist, obschon gleichlautend, ein ganz anderes Wort.

**) Der Grund, weshalb die fünf *bala's* nichts anderes als Duplicate der fünf *indriya's* sind, wird wohl der sein, dass in der älteren Sprache beide Worte genau dasselbe bedeuten. Später, als man unter *indriya* specieller Sinnesvermögen, Organe der Sinne und des Handelns verstand, hat man aus einer Kategorie zwei gemacht, ohne die Unterabteilungen der Aufzählung zu verändern. Zieht man die überzähligen fünf von 37 ab, dann bekommt man 32 *Bodhipakshika*-Eigenschaften, vermutlich die ursprüngliche Zahl. Sonst ist die Symmetrie mit den 32 Hauptkennzeichen des

VI. Die sieben Bestandteile der Erkenntnis (*bodhyañga*), Erinnerung oder Vorsicht, Forschungstrieb, Anspannung des Geistes, Zufriedenheit, Sanftmut, Aufmerksamkeit und Gleichmut.*)

VII. Der achtfache edle Pfad oder Pfad der Ârya's.**) (303)

Bei den schweren Verpflichtungen, die auf einem Bodhisattva lasten, geniesst er auch grosse Vorrechte; so ist er beispielsweise davor gesichert, in einer der acht grossen Höllen geboren zu werden — was allerdings von selbst einleuchtet, da die Sonne im Punkte des Aufgangs schon lange am Nadir, der Hölle Avîci, und anderen schrecklichen Orten der Finsternis vorüber ist. Auch wird er nie als Weib geboren — was für Indien vollkommen wahr ist, da alle Worte für Sonne in der indischen Sprache männlichen Geschlechts sind. Ferner wird er nicht in der gestalt- und formenlosen Welt geboren — auch richtig, denn diese Region liegt weiter als die Sonne. Im Ganzen

---

grossen Wesens aufgehoben; indessen hat auch die nördliche Ueberlieferung dieselbe Unterscheidung.

*) Der Gleichmut oder die Gleichgültigkeit kommt befremdender Weise hinterdrein. Lässt man sie aus der Rechnung weg, so bekommt man sechs *bodhyañga's* nach dem Muster der sechs *yogâñga's*: stille sitzen, Einhalten des Atems oder Aufmerksamkeit, sich nicht abziehen lassen, gute Enthaltung, Nachdenken und gänzliches Vertieftsein in seinen Gegenstand. Man erkennt hierin leicht eine scholastische Beschreibung der Erfordernisse eines ordentlichen Schülers, die auf den studirenden oder philosophirenden Yogin übertragen wurden.

Da in den *bodhyañga's* durchaus kein Plan zu entdecken ist, kann man sie mit einiger Berechtigung für eine Modification der *yogâñga's* halten. Selbst die Hinzufügung von Gleichgültigkeit wird dann begreiflich: der Schüler darf sich nicht um das kümmern, was seine Aufmerksamkeit ablenkt.

**) Sie oben p 135.

besitzt er dreizehn Vorrechte, alle von demselben Gehalte, wie die schon angegebenen.*)

Ein Bodhisattva, wie hoch er auch stehe und wie nahe er auch dem Punkte der vollständigen Erwachung sei, steht dennoch mehr oder weniger unter dem Einflusse der Leidenschaft; er hat es noch nicht so weit gebracht, dass er alles menschliche Gefühl unterdrückt hat, wie die Buddha's, nein, er ist noch dem Handeln zugänglich und verrichtet selbst grosse, rühmenswerte Thaten der Aufopferung; darum bilden die Geschichten**) der Bodhisattva's und besonders diejenige, in welcher die Vorgeschichte von Gautama-Buddha erzählt wird, einen rührenden Abschnitt der buddhistischen Literatur.

Um ein Beispiel von dieser erbaulichen Novellistik zu geben, lassen wir die Geschichte von Viçvantara***) folgen, wie der zukünftige Siddhârtha während seines vorletzten Erdenlebens, bevor er sein Endziel erreichte, hiess.

Geschichte des Bodhisattva Viçvantara.†)

Im Jambudvîpa der Vorzeit war die Hauptstadt des Çibilandes (304) Jayaturâ; dort regierte der König

*) Ausführlicher in der Einleitung zu den Jâtaka's V. 252 fgg. in Rhys Davids *Buddhist Stories* p 53.

**) Avadâna, wörtlich unser „Stück", und zuweilen in dem Sinne von „starkes Stück" gefasst; häufig werden *Avadâna* und *Jâtaka* für einander gebraucht, ein weiterer Beweis dafür, dass *Jâtaka* nichts anderes bedeutet als Geschichte oder Stück. Wegen des hohen Ansehens des mitzuteilenden Stückes heisst es auch Mahâ-Jâtaka.

***) Pâli Vessantara, woraus die nördlichen Buddhisten verkehrter Weise Viçvantara gemacht haben; es muss *vaiçvântara* lauten. Gleich soll gezeigt werden, dass seine gewöhnliche Sanskritform *vaiçvânara* ist.

†) Nur in der südlichen Recension mitgeteilt und zwar

Sañja*) und seine Lieblingsgattin war Phusatî, die früher Indra zum Gatten**) gehabt hatte und während vier Asañkhya's (unberechenbar langen Perioden) und hunderttausend Kalpa's den innigsten Wunsch gehegt hatte, Mutter eines Buddha zu werden.

Zur bestimmten Zeit gebar sie einen Sohn, der Viçvantara genannt wurde nach der Strasse, welche seine Mutter zur Zeit seiner Geburt passirte.***)

---

nach Hardy *Manual* p 116, weil die Quelle uns nicht zugänglich ist, ausgenommen einzelne Stücke in Milinda Pañhâ.

*) Sañja als Vater des Bodhisattva muss ein anderer Name für Çuddhodana = Varuṇa (Çiva) sein, aber der Mond und Çiva (Varuṇa) werden wieder aus verschiedenen Gründen identificirt, u. a. weil beide Soma heissen; weil sie Zeitmesser sind; weil der Mond aus Wasser bestehen soll etc.

**) Die Lieblingsgemahlin des Mondgottes ist Rohiṇî, deshalb ist Phusatî = Rohiṇî und muss das erste synonym oder sinnverwandt mit dem letzten sein. Daraus ist abzuleiten, dass Phusatî, wie *a priori* zu erwarten war, dem Sanskrit Pṛishatî entspricht. Nun ist Rohiṇî nicht nur Aldebaran, sondern auch, im Taittirîya Sanhitâ 4, 4, 10, ein Name für Jyeshṭhâ, und da Jyeshṭhâ den Indra zum Herrn u. Gatten (*pati*) hat, ist es zu erklären, warum Pṛishatî bald die erste Gemahlin des Mondgottes genannt wird, dann wiederum Indra zum *pati* gehabt hat. Statt Jyeshṭhâ steht auch nach einigen Citrâ unter Indra, und *citrâ* und *pṛishatî* bedeuten beide „bunt."

***) Dies klingt dunkel, aber ist es nicht. Die gemeinte Strasse *vîthi* ist die *vaiçvânara vîthi*, welche die drei Sternbilder der beiden Bhadrapadâ's und Revatî umfasst; da diese drei die Reihe schliessen, muss selbstredend der spätere Siddhârtha, mit welchem ein neuer Jahreskreis beginnt, in der *vaiçvânara vîthi* geboren werden. Ob *vessantara*, d. h. *vaiçvântara*, eine Modification von *vaiçvânara* ist oder umgekehrt, ist nicht leicht zu entscheiden; denn *vaiçvânara* ist ein wohlbekanntes Wort, doch daraus folgt noch nicht, dass es in dieser Verbindung ursprünglich ist; indessen ist es nicht unwahrscheinlich, dass *vaiçvântara* nur eine Entstellung infolge einer Etymologie ist. (Anmerk. des Uebersetzers: Uebrigens hat Viçvantara auch eine mit dem Wesen dieser Person in Einklang stehende Etymologie; das Wort kann nämlich gebildet sein wie *çayyâtara*, der-

Von dem Augenblicke an, wo er geboren war — denn er konnte wirklich schon sprechen — gab er Beweise von seiner freundlichen Gesinnung.*)

Als er die bestimmte Zeit erreicht hatte, erhielt er Mâdrî, die schöne Königstochter von Çedi zur Gattin. Ihre Ehe war sehr glücklich und sie hatten zwei Kinder, einen Sohn, Jâlin, und eine Tochter, Kṛishṇâjinâ.**)

(305) Zu dieser Zeit herrschte in Kaliñga eine Hungersnot, weil der Monsoon ausblieb; als der König des Landes hörte, dass Viçvantara einen „weissen Elephanten"***) besass, welcher imstande wäre, Regen zu verursachen, sandte er acht Brahmanen mit der Bitte, das Tier ihm zu überlassen. Die Abgesandten kamen in Jayaturâ gerade an einem Festtage an, als der Prinz auf seinem weissen Elephanten nach der öffentlichen Wohlthätigkeitshalle ritt, um Almosen auszuteilen. Er bekam sie zu Gesicht und fragte sie, weshalb sie gekommen wären, und als sie ihm ihre Botschaft mitgeteilt hatten, bezeigte er sein Bedauern, dass sie nicht mehr von ihm verlangt hätten, z. B. sein Fleisch oder seine Augen, weil er bereit war, ihnen auch das zu schenken. Ohne Verzug überlieferte er ihnen den Elephanten

---

jenige, welcher die Herberge gibt; *viçvantara* würde dann bedeuten „einer der alles hergibt"; *tarati* bedeutet in beiden Worten „geben".)

*) Sprechen und leuchten werden durch dieselbe Wurzel *bhâ* etc. ausgedrückt. Der Bodhisattva sprach, d. h. leuchtete also sofort und er war auch wirklich freundlich, denn er ist Mitra. Man hätte hinzufügen können, dass er wirklich lachte, wie es von Zoroaster in der That erzählt wird. Denn man kann *mitra* etymologisch so ableiten, dass der Begriff von „lächeln" darin liegt.

**) Bruder und Schwester sind Tag und Nacht; Jâlin oder besser Jvâlin ist der leuchtende; Kṛishṇâjinâ „die in ein schwarzes Gazellenfell gekleidete"; es scheint aber, dass sie in unserer Erzählung mit den Açvin's verwechselt werden.

***) D. h. Wolke.

mit den Worten: „Möge ich hierdurch Buddha werden“. Als die Einwohner sahen, dass der Elephant, von welchem sie so viel Nutzen hatten, weggeführt wurde, eilten sie zu König Sañja, um ihm mit Thränen in den Augen zu klagen, was geschehen war. Sañja gelobte, ihnen Genugthuung zu verschaffen und seinem Sohne eine solche Strafe aufzuerlegen, wie sie verlangen würden. Durch das Entgegenkommen des Fürsten einigermassen zur Vernunft gebracht, erklärten sie sich zufrieden, wenn der Prinz nach dem Berge Vakragiri verbannt würde.*)

Nachdem die Einwohner sich entfernt hatten, sandte Sañja einen seiner Kammerherren zu dem Prinzen, um ihn davon in Kenntnis zu setzen, dass er am folgenden Morgen die Stadt verlassen müsse. Diese Nachricht machte Viçvantara keinen Kummer, nur bat er den Kammerherrn, dem Könige zu melden, dass er am folgenden Morgen Almosen auszuteilen wünschte, um Tags darauf in die Wildnis zu ziehen.**) Nachdem er den Befehl gegeben hatte, seine Diener, Elephanten, Pferde und Wagen in Bereitschaft zu setzen***), ging (306) er zur Mâdrî und bat sie, alle ihre Habe, den mitgebrachten Braut-

---

*) Dies Ereignis ist ein Gegenstück zu Râma's Verbannung durch seinen Vater. Nun ist Râma der vierunddreissigste Nachkomme Ikshvâku's, vgl. p 310 und Viçvantara die vierunddreissigste Geburt des Bodhisattva; deshalb sind Râma und Viçvantara eigentlich identisch; kein Wunder, dass die Geschichte beider so viele übereinstimmende Züge zeigt.

**) Râma macht sich dagegen sofort bereit, auszuwandern.

***) Abweichend hiervon sagt Râma zur Sîtâ, dass sie all ihre Habe und Kostbarkeiten Bettlern und Mönchen und den Dienern schenken solle; als er zu ihr kam, um ihr die Nachricht von seiner Verbannung mitzuteilen, konnte er „seinen Schmerz nicht bezwingen“; höchst bemerkenswert ist es, dass der Commentator zu Râmâyaṇa 2, 26, 7 sein möglichstes thut, um die Worte wegzuerklären, offenbar weil nach seiner Ansicht es unpassend ist, dass Râma, welcher dort mit Vishṇu, dem höchsten Wesen, identisch

schatz, zusammen zu bringen. Im Laufe des Gespräches stellte der Prinz das Verdienstliche, Almosen zu schenken, ins rechte Licht und sie erklärte ihm, seine Ansicht vollständig zu teilen.*) Darauf machte er sie mit dem bekannt, was die Bürger verlangt hatten, und bat sie, im Genuss der Vorzüge ihrer Stellung zu bleiben und sich mit der Aufsicht über ihre Kinder zu beschäftigen. Als sie dieses hörte, erklärte sie, lieber mit ihm in den Tod gehen zu wollen, als ohne ihn zu leben.**) Die Königin, welche inzwischen auch die Nachricht von der bevorstehenden Verbannung des Prinzen vernommen hatte***), machte einen vergeblichen Versuch, ihren Gemahl von seinem Beschlusse abzubringen. Durch ihren Schmerz bewegt, gelobte er ihr, ihren Sohn zurückzurufen, wenn er einige Zeit in der Wildnis geweilt hätte.

Am folgenden Tage, nachdem die verschiedenen Schätze, von jedem 100 Stück, zusammengebracht waren, gab Viçvantara den Befehl, die Bettler zusammen zu rufen und verteilte unter sie alles, was zusammengebracht war: Elephanten, Pferde, Tiere, Büffel, Kühe, Mägde, Jünglinge, Mädchen und Knaben, ausserdem Geld, Silber, allerlei Juwelen und Perlen†).

---

ist, so menschlich fühlt. Der Bodhisattva entspricht dem Ideal des frömmelnden Commentators.

*) In der Hauptsache Râmâyaṇa II, 30. Der Ton im Gedichte ist weltlicher und gleichzeitig ernster.

**) Hiermit stimmt die schöne Rede der Sîtâ im Râmâyaṇa II, 27. Sîtâ ist die fruchtbare Erde, auch Mâdrî muss es als Gattin des Bodhisattva sein; da nun Viçvantara und Siddhârtha zwei verschiedene Namen derselben Person sind, müssen auch die Frauen identisch sein. In der That wird Mâdrî ausdrücklich mit Yaçodharâ identificirt, von welcher letzteren wir schon aus anderen Angaben wissen, dass sie die Erde war.

***) Im Râmâyaṇa vernimmt Kauçalyâ, Râma's Mutter, die Nachricht aus dem Munde ihres Sohnes selbst.

†) Râma und Sîtâ verteilen ihre Habe und Kostbarkeiten Râmâyaṇa II, 32.

Als die Thüren der Schatzkammer geöffnet wurden, drängte sich die Schar der Bettler gierig hinein, wie Bienen, die nach einem Strauche (307) fliegen, dessen Blumen sich eben öffnen.*)

Einige nahmen seidene Stoffe, Kränze und Gewänder, andere wählten Leibesschmuck, Ringe oder Kronen; hierauf verschenkte auch Mâdrî ihre Kleider, Juwelen und andere Kostbarkeiten.

Als die Gatten zu ihren Eltern gingen, um Abschied zu nehmen**), machte die Königin noch einen Versuch, Mâdrî zu überreden, bei ihr zu bleiben, weil sie in der Wildnis so viel Ungemach zu erdulden haben würde. Aber die Prinzessin antwortete, dass sie lieber mit ihrem Ehegemahl in der Wildnis leben wolle, als ohne ihn in der Hauptstadt. Der Prinz selbst schilderte ihr die Gefahren, die ihrer von wilden Tieren und Schlangen warteten, aber sie erklärte, dass sie sich dadurch nicht abschrecken liesse.***) Da sprach er seinen Wunsch aus, dass sie jetzt die beiden Kinder zurücklassen solle, die statt üppige Ruhebetten zu haben, auf dem harten Felsboden würden schlafen†) müssen und anstatt schmackhafte Nahrung zu bekommen, von Früchten würden leben††) müssen. Aber

---

*) Auch hier, wie so häufig sonst, liegt in dem Vergleiche der eigentlich gemeinte Gegenstand; in Wahrheit sind die Bienen die Hauptsache; der Auszug in die Wildnis, der Vivâsa, fällt also in den Anfang des Frühlings. Im Râmâyaṇa dauert die Verbannung 14 Jahre, vermutlich die Hälfte der Mondhäuser (27 oder 28) also ein *ayana*, Halbjahr. Daher der Titel „Râma's Ayana“.

**) Der Abschiedsbesuch im Râmâyaṇa II, 34.

***) Hiermit stimmt teilweise wörtlich Râmâyaṇa II, 28, 19 fg. überein.

†) Râmâyaṇa II, 28, 11. Doch mit dem Unterschiede, dass da nicht von den zwei Kindern die Rede ist, denn dieselben werden erst viel später nach der Rückkehr von Râma und Sîtâ aus der Verbannung und nach der Einnahme von Lankâ geboren.

††) Râmâyaṇa, a. a. O. 12.

sie antwortete, dass sie gerade so gut ihre Kinder bei sich haben wollte, wie ihren Gemahl. Die Hofleute und andere Anwesende weinten laut wie ein Wald von Salbäumen, der von einem ungestümen Winde getroffen wird. Die Edelleute liessen dann den Wagen*) vorfahren und Mâdrî stieg auf denselben mit ihrer Tochter im Arm und ihrem Sohne an der Hand.

Nachdem Viçvantara seine Eltern ehrerbietig begrüsst hatte, liess er die Hofleute sich entfernen und gab den Einwohnern guten Rat.**) Darauf verliess er (308) die Stadt und zog gen Norden.***) Die Königin schickte ihm 1000 mit allerlei kostbaren und nützlichen Dingen befrachtete Wagen; aber das Ehepar verschenkte alles als Almosen.

Nicht lange nach ihrer Abreise kamen zwei Brahmanen in die Stadt, um nach Viçvantara zu fragen, und als sie erfuhren, dass er in die Wildnis gezogen sei, erkundigten sie sich, ob er etwas mitgenommen hätte. Sie erhielten den Bescheid, dass er nichts mehr als einen Wagen mitgenommen habe.

Da folgten sie ihm und baten ihn, anzuhalten und

*) Vergl. Râmâyaṇa 2, 40, 11.

**) Die Ansprache Râma's an die Bürger, die ihm das Geleite gaben, findet sich Râmâyaṇa II, 40.

***) Râma dagegen zieht nach Süden. Unsere Geschichte bleibt sich gleich, denn dieselbe ereignet sich im Frühling und dann geht die Sonne nach Norden. Râma's Zug muss entweder am 21. Juni oder am Herbstaequinoctium beginnen. Die Uebereinstimmung zwischen den angegebenen Punkten in den beiden Berichten ist so gross, dass sie nicht dem Zufall zugesprochen werden kann. Dass die eine Erzählung die Züge von der andern entlehnt habe, kann bezweifelt werden; wir halten es vielmehr für wahrscheinlich, dass beide aus einer gemeinschaftlichen älteren Quelle geschöpft haben; indessen wäre es voreilig, hierüber etwas Bestimmteres auszusagen, bevor man den Urtext von Viçvantara's Geschichte in beiden Recensionen kennt; denn es kommt eben auf kleine, geringfügige Züge an, welche in der Uebersetzung verwischt sind.

die Pferde, welche den Wagen zogen, ihnen abzutreten. Unverzüglich wurde ihre Bitte bewilligt, aber Indra, welcher merkte, was geschehen war, schickte ihm vier Engel in Gestalt von Pferden, welche sich selbst vor den Wagen spannten und denselben zogen.*) Unterwegs rief ein anderer Brahmane: „Herr! ich bin alt, schwach und müde, gieb mir deinen Wagen!“ Und der Prinz trat seinen Wagen ebenso bereitwillig ab, wie früher die Pferde. Der Prinz trug darauf seinen Sohn und die Prinzessin ihre Tochter, und obschon sie viel von den rauhen Wegen zu leiden hatten, war ihr Gemüt bei dem Gedanken an die Liebesgaben, die sie ausgeteilt hatten, von Zufriedenheit erfüllt. Stets weiter wandernd erreichten sie endlich einen Ort im Reiche von Cedi, von wo Mâdrî ihrem Vater Nachricht gab**), um ihn von ihrer Ankunft in Kenntnis zu setzen. Der König eilte mit 60 000 Prinzen nach der Stelle und war nicht wenig verwundert über das, was er erblickte. Er fragte, ob Sañja krank wäre; dann ob irgend ein Unglück sich ereignet habe, und wo sie ihr Gefolge und die Wagen gelassen hätten. Viçvantara teilte (309) den Grund mit, weshalb sie die Stadt verlassen hätten. Der König von Cedi lud ihn darauf ein, anstatt seiner zu regieren, und als dieses wohlwollende Anerbieten ausgeschlagen wurde, liess der König die Stelle, wo sie sich befanden, in Stand setzen und ausschmücken und überredete sie, dort eine Woche zu verweilen.***) Während dieser Zeit wurde ihnen eine herzliche Aufnahme zu teil, aber nach Verlauf der Woche setzten sie ihren Zug nach Vakragiri fort. Auf Befehl Indra's

---

*) Das Fuhrwerk Indra's und der Açvin's heisst im Veda *svayukti*, „das sich von selbst anspannt“.

**) Durch wen, wird nicht mitgeteilt.

***) Alles geschieht in der Mythologie in einem Zeitpunkte.

machte Viçvakarman, der Künstler*) der Götter, zwei Hallen, die eine für Viçvantara, die andere für Mâdrî und ihre beiden Kinder. Sie kleideten sich nach der Weise von Asketen und pflogen keinen Umgang mit einander, ausser dass die Kinder nach der Halle ihres Vaters gingen, wenn ihre Mutter im Walde war, um Früchte zu suchen.

Nachdem sie dort sieben Monate in dieser Weise gewohnt hatten, ereignete sich Folgendes. Da war ein gewisser alter Brahmane, Jûjaka genannt, der seit seinem 18. Jahre das Leben eines Bettlers geführt hatte; er hatte allmählich 100 Goldstücke erspart, die er einem andern armen Brahmanen zur Aufbewahrung anvertraute; doch als er sie wieder zurückverlangte, sagte der Brahmane, dass er alles zu seinen eigenen Bedürfnissen ausgegeben hätte, so dass er ihm nichts anderes geben könne als seine Tochter Amittatâpa.**) Da Jûjaka wohl einsah, dass er nichts besseres bekommen würde, gab er sich mit dem Wenigen, was ihm angeboten wurde, zufrieden***) und nahm das Mädchen zur Frau. Dies erweckte die Eifersucht der übrigen Frauen, die die neue Rivalin bitter verfolgten, besonders als sie eines Tages ausging, um Wasser zu holen. Sie wurde ihrerseits ärgerlich und missvergnügt, aber Jûjaka versprach ihr, um sie zu beruhigen (310), fürder selbst das nötige Brennholz zu holen

---

*) Viçvakarman ist der Baumeister und Künstler des Himmels: wir haben ihn auch als Friseur kennen gelernt. Dies erklärt sich dadurch, dass das Wort für Friseur und Barbier *kalpaka* auch Verfertiger (von irgend etwas) bedeutet. In der griechischen, römischen und deutschen Mythologie ist die entsprechende Person ein Schmied.

**) Wenn Hardy diesen Namen nicht falsch geschrieben hat, muss die Sanskritform Amitratâpa sein.

***) Nach der Schätzung des Erzählers ist eine Frau offenbar bedeutend weniger wert als 100 Goldstücke, es sei denn, dass Hardy die Worte des Textes unrichtig wiedergegeben hat.

und alle häusliche Arbeit zu thun, während sie ihre Bequemlichkeit hatte.

Amittatâpa teilte ihm darauf mit, das der wohlthätige Viçvantara sich beim Berge Vakragiri aufhielte und dass, wenn sich Jûjaka zu ihm begäbe, er sicher von dem Prinzen einen Knecht bekommen würde, um sie zu bedienen. Der Brahmane machte einige Einwände, weil der Weg zu weit und er selbst alt und schwach sei, aber als sie auf ihrem Drängen bestand und ihn mit Vorwürfen überhäufte, fügte er sich in sein Los und trat die Reise an. Zuerst ging er nach Jayaturâ*) und fragte nach Viçvantara. Die Bürger, wutentbrannt, dass man noch kommen dürfte, um Almosen von dem Prinzen zu verlangen, fielen über ihn mit Stöcken und Knitteln her und vertrieben ihn aus der Stadt. Fliehend und ungewiss, wohin seine Schritte zu lenken, wurde er von Göttern**) glücklich auf die Richtung von Vakragiri gebracht. Unweit seines Bestimmungsortes wurde er von den Wachen, die der König von Cedi um den hölzernen Palast gestellt hatte, gesehen. Er würde ohne Zweifel getötet worden sein, wenn er nicht eine Lüge ausgesonnen und gesagt hätte, dass er von Viçvantara's königlichen Eltern komme, um sich nach dessen Wohlbefinden zu erkundigen. Weiter auf dem Wege traf er den Asketen Acyuta, der nahe beim Felsenberge Vipula seinen Aufenthalt hatte. Diesem erzählte er, dass er der Lehrer des Prinzen in dessen Jugend gewesen wäre. Es war nun Mittag geworden, und da er ver-

---

*) Dies würde ungereimt sein, wenn wir es nicht mit einer Mythe zu thun hätten. Die Frau hatte ja doch gesagt, dass der Prinz sich bei Vakragiri aufhielte. Aehnlich mit dieser Erzählung ist die Ankunft des Brahmanen Piñgala Gârgya bei Râma, um zu betteln, ebenfalls auf Anstiften seiner Ehehälfte; siehe Râmâyaṇa II, 32, 29.

**) Das Wort für „Götter“ *deva* bedeutet im Indischen auch „Sinnenwerkzeug, Sinn“.

mutete, dass der Königssohn abwesend sei, um Früchte zu suchen, und dass Mâdrî allein zu Haus sitzen würde, welche wahrscheinlicher Weise die Bewilligung seiner Bitte verhindern würde*), beschloss er bis zum nächsten Morgen sich in einer nahegelegenen Höhle aufzuhalten.

In derselben Nacht hatte die Prinzessin einen argen Traum und beim Anbruche des Tages ging sie nach der Hütte ihres Ehegemahls, um ihn wegen der Deutung (311) ihres Traumes zu befragen. Der Prinz fragte, weshalb sie zu der ungelegenen Zeit gekommen wäre, und sie erzählte ihm, dass sie durch einen Traum geängstigt worden sei, worin sie einen schwarzen Mann gesehen hätte, der ihr beide Arme abhieb und das Herz herausriss. Weit entfernt, entsetzt zu sein, war Viçvantara sehr vergnügt, weil er einsah, dass die Zeit gekommen sei, die Vollkommenheiten in der Tugend zu verwirklichen. Er sagte ihr allerdings nichts weiter, als dass sie früher schmackhafte Nahrung gegessen und auf weichen Betten geschlafen hätte, jetzt aber nichts besseres als Früchte zu essen bekäme und genötigt wäre, auf harten Brettern zu schlafen. Mit diesem Winke liess er sie ziehen.

Zu gewohnter Stunde brachte die Mutter die Kinder zu ihrem Vater und ging selbst in den Wald. Als der Prinz den Brahmanen kommen sah, befahl er dem Jâlin, dem alten Manne entgegen zu gehen und dessen Wasserkrug zu tragen. Nachdem der Brahmane einige Früchte, die ihm vorgesetzt wurden, gegessen hatte, richtete Viçvantara die Frage an ihn, aus welchem Grunde er gekommen wäre. Der Alte antwortete, dass er gekommen in der Absicht wäre,

*) Die Erzählung ist hier so ungeschickt abgefasst, dass die Schuld vermutlich dem englischen Uebersetzer beizulegen sein wird.

die beiden Kinder sich zu erbitten. Als der Prinz diese Bitte hörte, war er entzückt und erklärte dem Brahmanen, dass er der beste Freund wäre, den er je getroffen hätte; denn andere hätten ihm nie die Gelegenheit gegeben, etwas Wertvolleres als den Elefanten oder den Wagen zu verschenken. Indessen war die Mutter abwesend, und da sie ein Recht darauf hatte, die Kinder noch einmal vor ihrem Weggehen zu sehen, musste der Gast bis zum folgenden Tage warten. Jûjaka erklärte, dass er nicht so lange bleiben könnte, und dass er, wenn er die Kinder jetzt nicht bekommen könnte, ohne sie abziehen müsste. „Bringe sie zu meinen Eltern“, sagte Viçvantara, „und du kannst versichert sein, reichlich belohnt zu werden.“ „„Nein““, erwiderte der Brahmane, „„wenn ich sie in die Hauptstadt brächte, würde es mich das Leben kosten, wenn es bekannt würde, auf welche Weise ich sie bekommen habe; werde also sogleich schlüssig, ob du sie abtreten willst, oder nicht!““ Jâlin und Kṛishṇâjinâ, die dieses Gespräch hörten, wurden so ängstlich, dass sie sich auf die Flucht begaben und sich unter den Blättern eines Lotus versteckten, der in einem benachbarten Teiche wuchs. Viçvantara hatte nun beschlossen, die Kinder ohne Verzug (312) abzutreten und rief sie. Aber vergebens; sie liessen sich nicht sehen. Hierauf begann der Alte, ihm Vorwürfe zu machen und sagte, dass er im ganzen Lande keinen so grossen Lügner kennte; denn die Kinder wären offenbar mit Absicht weggeschickt. Um ausfindig zu machen, wohin sie geflohen wären, ging der Prinz selbst nach dem Walde und rief, als er zu dem Weiher gekommen war, seinen Sohn Jâlin. Kaum hatte der Knabe seines Vaters Stimme gehört, so sagte er: „Der Brahmane mag mich mitnehmen, ich bin bereit, sein Diener zu werden; ich kann es nicht über mich bringen, hier zu bleiben und das Rufen des Vaters zu hören.“ Damit riss er das Blatt,

unter dem er sich versteckt hatte, entzwei, sprang hervor und lief laut rufend auf seinen Vater zu. Viçvantara fragte ihn, wo seine Schwester wäre, und als Jâlin ihm erzählte, dass sie mit ihm geflohen wäre und sich versteckt hätte, rief der Prinz sie, worauf sie ebenso wie ihr Bruder unter dem Lotus hervorkroch und Thränen vergiessend*) die Füsse ihres Vaters umklammerte. Viçvantara, der sehr wohl einsah, dass er niemals Buddha werden könnte, ohne die Kinder preiszugeben und demzufolge nicht im Stande sein würde, die Wesen von den Leiden des Daseins zu erlösen, ermannte sich, brachte Jâlin und Kṛishṇâjinâ wieder mit sich nach seiner Hütte und schenkte sie dem Brahmanen, indem er dabei Wasser über dessen Hände ausgoss und sagte: „Möge ich hierdurch der Allwissende werden".

Der Brahmane nahm die Kinder mit, doch strauchelte er beim Herabsteigen eines Hügels und blieb in diesem Zustande mit dem Gesichte auf der Erde liegen. Die Kleinen benutzten die Gelegenheit, um zu entfliehen und zu ihrem Vater zurückzukehren, legten die Hände auf seine Füsse und erinnerten ihn unter Thränen an den Traum ihrer Mutter. Jâlin sagte, dass sie so sehr wünschten, ihre Mutter noch einmal vor ihrem Weggehen zu sehen, und bat, dass, wenn ihr Vater sie notwendigerweise einem Brahmanen geben müsste, er sie einem weniger Hässlichen als dem abgelebten Greise geben möchte; auch bemerkte er, es wäre besser, nur ihn zu verschenken und Kṛishṇâjinâ bei ihrer Mutter zu lassen, da sie doch zart und schwach (313) und zur Arbeit untauglich wäre. Der Vater bewahrte das Schweigen, und als Jâlin ihn frug, warum er nicht antwortete, nahte Jûjaka blutend und wie ein Scharfrichter aussehend, der eben einen Missethäter hingerichtet. Die Kinder schauderten vor

*) Mit Thränen wird der Tau gemeint sein.

Schreck bei seinem Anblick. Da der hartherzige Alte nicht imstande war, beide Kinder zugleich festzuhalten, weil Krishṇâjinâ fortlief, wenn er Jâlin fasste, und umgekehrt, band er sie mit einer Weidenrute zusammen und trieb sie unter Stockschlägen fort. Traurig sahen sie ihren Vater an, als ob sie ihm sagen wollten, dass das Blut ihren Rücken hinabflösse, und dass sie unerträgliche Schmerzen litten. Viçvantara dachte: „Wenn meine Kinder dies schon vor meinen Augen dulden müssen, was werden sie erst zu ertragen haben, wenn sie weit weg sind! Wie werden sie im Stande sein, über Berge, Dornen und Steine fortzukommen? Wer wird sie nähren, wenn sie hungrig sind? Wer wird ihre Schmerzen lindern, wenn ihnen die Füsse geschwollen sind, und wenn sie in schneidend kalten Winden sind, wer wird sie erwärmen? Wird die Mutter, die beide in ihrem Schoosse getragen hat, nicht betrübt sein, wenn sie am Abend nach Hause kommt und gewahr wird, dass sie fortgegangen sind?“ Von solchen Gedanken erfüllt, beschloss er, den Brahmanen fortzujagen und die Kinder wieder zu sich zu nehmen. Als dieselben an den schattigen Plätzen vorbeikamen, wo sie zusammen zu spielen pflegten, und der Grotte, in der sie so häufig zum Zeitvertreib Figuren aus Lehm gemacht hatten, und an den am Rande des Wassers wachsenden Bäumen, riefen sie wehmütig aus: „Lebet wohl, Bäume, die ihr in schönem Blumenschmuck prangt und du, Weiher, in dessen Wasser wir geplätschert, und ihr, Vögel, die ihr eure schönsten Lieder für uns gesungen habt, und ihr, Sylphiden, die ihr vor uns getanzt und in die Hände geklatscht habt, sagt unserer Mutter, dass wir euch unsern Abschiedsgruss darbringen!*) Ihr Genien

*) Dieser ganze Abschied ist einer von den Gemeinplätzen, die man vornehmlich in den Dramen findet. Er ist durchaus unbuddhistisch.

und ihr Tiere, mit denen wir gespielt haben, verkündet unserer Mutter, in welchem Zustande wir hier des Weges gehen!“

Unterdessen stand Mâdrî im Begriffe heimzukehren; um ihre (314) Heimkunft zu verzögern, sandte Indra vier Engel in Gestalt von wilden Tieren. Während sie einherging und ihre Gedanken noch immer bei ihrem Traume weilten, sah sie die Tiere, erschrak heftig und machte sich Sorge wegen der Kinder, die ihr wahrscheinlich entgegenkommen würden und also Gefahr liefen, zerrissen zu werden. Sie näherte sich allmählich der Hütte, doch hörte sie keine Stimmen. Ein ängstliches Vorgefühl bemächtigte sich ihrer und sie begann zu vermuten, dass die Kinder in ihrem Schlafe von einem Adler oder einem bösen Geiste geraubt oder sonstwie von ihren Verwandten fortgeführt wären. In der Hütte angekommen, fragte sie ihren Gatten, wo die Kinder wären, doch er gab keine Antwort. Das Stillschweigen befremdete sie umsomehr, als sie merkte, dass er nicht wie gewöhnlich Brennholz und Wasser geholt hatte. Um sie auf die unangenehmen Neuigkeiten vorzubereiten, begann er damit, ihr zu erzählen, dass Jâlin und Kṛishṇâjinâ ausgegangen wären, als sie länger als gewöhnlich auf sich warten liessen. Nach dieser Mitteilung eilte die Mutter zurück in den Wald und durchsuchte jeden Ort, wo die Kleinen zu spielen gewohnt waren. Als alle ihre Anstrengungen vergeblich blieben, fiel sie in Ohnmacht. Ueber ihre lange Abwesenheit beunruhigt, folgte ihr Gatte ihr, um zuzusehen, wo sie sich aufhielte, und fand sie in bewusstlosem Zustande. Er spritzte Wasser in ihr Gesicht und sie kam wieder zu sich. Ihre erste Frage war: „Wo sind die Kinder?“ Der Prinz erzählte ihr nun, dass er sie einem alten Brahmanen geschenkt hätte, um den zur Erlangung der Buddhaschaft nötigen Erfordernissen zu genügen, und Mâdrî antwortete: „Die Buddhaschaft ist mehr

wert als 100 000 Kinder". Und während sie sich innig über das Verdienst freute, das aus dieser Liebesgabe hervorgehen würde, wünschte sie, dass es allen Geschöpfen zugute kommen sollte.

Als Indra gewahr wurde, dass Viçvantara seine eigenen Kinder weggegeben habe, nahm er, um zu verhindern, dass irgend jemand die Prinzessin auf dieselbe Weise wegholte, die Gestalt eines alten Brahmanen an und begab sich nach Vakragiri. Der Prinz sah ihn und fragte ihn nach dem Zwecke seines Kommens, worauf Indra zur Antwort gab: „Ich bin jetzt alt und gebrechlich und habe Niemand, mir beizustehen; deshalb komme ich, um deine Gemahlin mir zur (315) Sklavin auszubitten." Der Prinz sah bedeutsam Mâdrî an und sie, die seine Gedanken erriet, erklärte sich bereit, dem geäusserten Wunsche folge zu leisten. Die Folge war, dass sie der Prinz dem vermeintlichen Brahmanen auslieferte, damit diese Wohlthat ihm zum Erlangen der Buddhaschaft förderlich sein möchte. In dem Augenblicke, in dem der Brahmane sie empfing, sagte er: „die Prinzessin gehört jetzt mir, was einem anderen gehört, darfst du nicht verschenken; bewahre sie also bis zu meiner Rückkehr!" Hierauf nahm Indra seine eigene Gestalt an und gab dem Viçvantara zu erkennen, dass sich alle Götter und Erzengel über die Wohlthätigkeit des Prinzen gefreut hätten, und mit der Versicherung, dass er zweifelsohne die Buddhaschaft erreichen würde, teilte er ihm zugleich mit, dass nach einer Woche seine Verwandten mit den beiden Kindern herbeikommen und dass er in den Besitz der Herrschaft gelangen würde. Die Erde hatte bei jeder Gabe, die angenommen wurde, gebebt und der Meru und die übrigen Berge hatten krachend ihre Zustimmung zu erkennen gegeben.*)

*) Kurze Zeit vor dem Nirvâṇa setzte der Herr dem Ânanda auseinander, dass es acht Ursachen für Erdbeben

Unterdessen hatte Jûjaka die Kinder noch vor Anbruch der Nacht sechzig Meilen weit geführt und unter einem Baume untergebracht, der sich mit seinen Zweigen wie ein Gewölbe über ihnen ausbreitete. Die Götter kamen zu den Kindern in Gestalt ihrer Eltern und versahen sie mit allem Nötigen. Der Brahmane wurde dadurch mit Achtung erfüllt (316) und am folgenden Tage brachte er sie in das Haus ihrer Grosseltern. In der vorausgehenden Nacht hatte der König Sañja einen Traum gehabt, in dem er sah, wie ein Mann ihm zwei Wasserlilien brachte; er rief vedakundige Brahmanen herbei, dass sie ihm den Traum deuteten; diese prophezeiten ihm, dass bald zwei Kinder kommen würden, was ihm eine Quelle grosser Freuden sein würde. Während sie so sprachen, kam der Brahmane mit Jâlin und Kṛishṇâjinâ herbei. Der König fragte, woher sie kämen. Der Alte stand im Begriffe, eine Lüge aus dem Aermel zu schütteln aus

---

gäbe; das erste Erdbeben würde hervorgebracht, wenn Stürme das Wasser, auf dem die Erde ruht, in Bewegung setzen; von dem Wasser wird die Erschütterung der Erde mitgeteilt. Das zweite wird durch die Zauberkraft von Brahmanen und Asketen oder auch Engeln hervorgebracht; das dritte findet statt, wenn der Bodhisattva aus dem Himmel der Tushita's in den Schoss seiner Mutter hinabsteigt; ein solches Ereignis wird, beiläufig bemerkt, keineswegs als etwas einmaliges oder seltenes vorgestellt; mit Recht, es findet periodisch, jedes Jahr statt. Das vierte Erdbeben findet zur Zeit der Geburt statt; das fünfte beim Erreichen der vollkommenen Erkenntnis; das sechste, wenn das höchste *dharmacakra* in Bewegung gesetzt wird; das siebente, wenn der Tathâgata sich von dem Wunsche, länger zu leben, freigemacht hat; das achte beim definitiven Nirvâṇa. Alle diese Erdbeben werden als gewöhnliche Naturerscheinungen betrachtet. Die sechs letzten sind jedoch keine wirklichen Erdbeben, sondern Veränderungen der Stellung der Erde, bezüglich der Sonne. Ueber das neunte Erbeben der Erde, welches auf Veranlassung von Viçvantara's Freigebigkeit stattfand, wird ausführlich gesprochen in Milinda Pañhâ p 119 fgg.

Furcht, dass es ihm schlecht bekommen würde, wenn die Wahrheit ans Licht käme; aber er wurde noch zeitig durch eine göttliche Eingebung vom Lügen abgehalten, so dass er antwortete: „Sie sind mir als Liebesgabe von Viçvantara geschenkt worden“. Als Sañja entdeckte, dass der Knabe und das Mädchen seine Enkel wären, nahm er hoch erfreut den ersteren auf das eine Knie und die letztere auf das andere. Dann liess er viele Geschenke dem Brahmanen geben, der aber infolge von übermässigem Essen gegen Mitternacht starb.*) Am folgenden Tage wurde seine Leiche auf einem kostbaren Scheiterhaufen verbrannt. König Sañja zog ohne Verzug mit den Kindern und einem grossen Gefolge von Adligen und Bürgern nach Vakragiri, um Viçvantara mit Gepränge einzuholen. Dieser hörte alsbald den Lärm des nahenden Zuges und sandte die Prinzessin nach dem Gipfel des Berges, um zu sehen, was vorging. Sie entledigte sich ihres Auftrages und kam mit der Nachricht zurück, dass ihre Verwandten im Anzuge seien; nicht ohne Kummer erkannte der Prinz unter den Elefanten auch denjenigen, den er seiner Zeit dem Könige von Kaliṅga geschenkt hatte. Aber als man ihm erzählte, dass das Volk von Kaliṅga den Elefanten freiwillig zurückgegeben hatte, weil nun Ueberfluss im Lande herrschte, fühlte er sich beruhigt. König Sañja, seine Gemahlin Phusatî, Prinz Viçvantara und seine Gattin nebst (317) ihren beiden Kindern zogen nun, von einer

*) Essen, von Himmelskörpern gesagt, bedeutet, wie wir gesehen haben, einen Teil der Bahn zurücklegen. Der alte Brahmane, der, am Ende seiner Bahn angelangt, untergeht, wird später mit Devadatta, dem Monde, identificirt. Dieses stimmt nicht besonders gut mit seiner Todesstunde. Wir halten es für wahrscheinlicher, dass er das abgelaufene Jahr oder der Winter, Râvaṇa, ist. Wenn das richtig ist, ist er in gewisser Beziehung derselbe, wie Buddha bei seinem Nirvâṇa. Derselbe starb auch in Folge seines Essens.

grossen Menge Volkes aus Jayaturâ und Cedi begleitet, von dem Berge Vakragiri nach der Hauptstadt. Der Prinz bekam die Herrschaft, und nachdem er in Gemässheit mit den zehn Vorschriften der Könige regiert hatte, starb er, um im Himmel der Tushita's wiedergeboren zu werden.

Der Brahmane Jûjaka wurde später Devadatta, Amittatâpa, die ketzerische Nonne Ciñcâ*); der Brahmane Acyuta wurde der Presbyter Çâriputra**); Indra wurde der Presbyter Anuruddha***); König Sañja wurde Çuddhodana; Phusatî Mahâmâyâ; Mâdrî Yaçodharâ, Jâlin wurde Râhula†); Kṛishṇâjinâ die Nonne Utpalavarṇâ und Viçvantara wurde Gautama Buddha.

So endigt die Erzählung, welche ein Jâtaka genannt wird, gerade wie beispielsweise die oben mitgeteilte Fabel von dem bösen Kranich; doch wird es niemand entgehen, dass zwischen den beiden Erzählungen wenig Uebereinstimmung im Wesen besteht. Unsere Geschichte ist ein Naturmythus, der mit einigen romanhaften Einzelheiten ausgeschmückt und mit Sentimentalität gewürzt ist. Die Fabel dagegen ist eine erdichtete Erzählung, der die Beobachtung der Gewohnheiten der Tierwelt zu Grunde liegt. Die erste dient zur Erbauung, die Herzen zu rühren, die andere, um uns eine Lehre einzuprägen, um auf den Verstand zu wirken.

Die Geschichte des Bodhisattva Viçvantara gehört zu einer gewissen Klasse von erbaulichen Erzählungen, welche, ohne einen besonderen Namen zu führen, sich

*) Das Abendrot.

**) Acyuta als Beiname eines der Açvin's ist uns von früher her nicht bekannt; um so besser als Name Vishṇu's.

***) Auch von dieser Identification ist der Grund unklar; sie scheint uns verdächtig.

†) Sehr apokryph.

doch von andern unterscheidet; wir werden sie Bodhisattva-Legenden nennen. In jeder derselben wird eine der Vollkommenheiten in der Tugend, der *pâramitâ's*, des Bodhisattva verherrlicht und zwar in einem der drei Grade, in welchem eine Vollkommenheit ausgeübt werden kann. (318) So besteht zum Beispiel die einfache vollkommene Tugend der Wohlthätigkeit in dem Aufopfern von Gliedmassen, die geringere Art derselben im Verschenken von Gütern und der höchste Grad in der Aufopferung des Lebens.*)

Da es zehn vollkommene Tugenden gibt und jede wieder in drei Grade eingeteilt wird, genügen 30 Bodhisattva-Legenden, um die Grösse dessen, der einstmals Gautama Buddha werden soll, in jeder Unterabteilung der zehn *pâramitâ's* ins richtige Licht zu stellen.**)

---

*) Wie wenig dieses Alles mit der Tugend zu thun hat, geht daraus hervor, dass dieselbe vollkommene Aufopferung zum Scheine ausgeübt wird, z. B. von dem Riesenkönige Râvaṇa, dem Winterriesen, der, was die Aufopferung des Körpers angeht, noch grösseres, als der Bodhisattva leistete. Denn er schnitt seine eigenen zehn Hälse — er besass nämlich derselben so viele — mit der grössten Kaltblütigkeit durch; das kann kein Bodhissatva mit dem besten Willen von der Welt ihm nachthun, weil er nur einen Hals hat. Bei der zunehmenden Entwickelung hat man in solche Naturmythen einen geistigen, sittlichen Sinn gelegt. Auch die Bodhisattva's sind allmählich immer mehr vermenschlicht worden; indessen sind sie mehr äusserlich, als innerlich zu Menschen umgebildet; ein menschliches Gemüt kommt ihnen niemals zu. Von Selbstaufopferung, wie wir dieselbe auffassen, hat der Bodhisattva keinen Begriff; er schenkt seine Kinder dem ersten besten Bettler, wie man ein Paar alte Kleider oder Pfennige weggiebt: nein, er opfert die Kleinen auf, um die Welt mit seiner Buddhaschaft glücklich zu machen, durchaus nach dem bekannten Grundsatze: Der Zweck heiligt die Mittel. Die Trugschlüsse, die angewandt werden, um gerade zu machen was krumm ist, findet man in Mil. P. p 279.

**) Dies schliesst nicht aus, dass es ein Dogma ist, dass alle Bodhisattva's ihre Frau und Kinder verschenken; dar-

4) Arten und Namen der Buddha's und Bodhisattva's.

Ein Bodhisattva ist ganz allgemein gefasst, ein unvollkommener Buddha, und da es nun verschiedene Arten von Buddha's gibt, nämlich der einzige, allerhöchste Tathâgata, der Sonnengott, in seinen Offenbarungen seit undenklichen Zeiten, und die anderen, geringeren Lichtspender, die bald Irrlehrer, bald Antibuddha's genannt werden (um von den menschlichen *buddha's* nicht zu sprechen), so gibt es auch verschiedene Bodhisattva's. Nichts ist klarer, als dass all diese leuchtenden, glanzvollen Wesen die Titel Arhat, mukta und dergleichen gemein haben. Die wahre Natur dieser Wesen findet man kurz, aber ausreichend und unzweideutig genug im Anfange eines (319) berühmten Werkes der nördlichen Buddhisten, des Mahâvastu*), angedeutet, der in der Uebersetzung also lautet:

„Verehrung dem ehrwürdigen, grossen Buddha, allen Buddha's, vergangenen, künftigen und gegenwärtigen, dem Mahâvastu; dies sind die von Anbeginn an festgestellten Formen des Bodhisattvawandels (oder des Laufes, der Bahn der Bodhisattva's). Wie viel? vier: Der ursprüngliche Wandel, der Wandel nach

---

aus geht hervor, dass sie eigentlich alle eins sind. M. P. p 274.

*) Das heisst „die grosse Geschichte". Der Text lautet: *Om namaḥ Çrî-Mahâbuddhâya, atîtânâgatapratyutpannebhyas, sarvabuddhebhyaḥ; mahâvastune. Âdibandhânî 'mâni Bodhisattvânâm Bodhisattvacaryâṇi. Katamâni? catvâri: Prakṛiticaryâ, praṇidhânacaryâ, anulomacaryâ, anivartanacaryâ. Namo 'parâjitadhvajâya Tathâgatâyâ 'rhate samyaksambuddhâya yasyâ 'ntike 'nenai'va bhagavatâ Çâkyamuninâ prathamaṃ kuçalamûlâny avaropitâni râjñâ cakravartibhûtenâ "dau prakṛiticaryâyâm pravartamânena.*

festem Plane, der gradläufige Wandel und der nicht rückläufige Wandel. Verehrung ihm, dessen Fahne unbesieglich ist, dem Tathâgata, dem Arhat, dem vollendet Weisen (und gänzlich Erwachten), in dessen Nähe unser Herr Çâkyamuni zuerst die Wurzeln des Heils gepflanzt hat, da er als Çakravartin im Anbeginne auf der ursprünglichen Bahn (und der natürlichen Bahn) sich bewegte." Hieraus folgt unwidersprechlich, wie man auch über die grössere und geringere Rechtgläubigkeit denken mag, dass der allerhöchste Buddha ein anderes Wesen ist, als die niedrigeren Buddha's; dass die letzteren unzählbar oder wenigstens zahlreicher sind, nicht nur in der Vergangenheit und Zukunft, sondern auch jetzt. Deshalb sind die Buddha's, die Planeten und Sterne, mit einem Worte die Arhat's, die Weisen, die Mukta's, die Ṛishi's, die himmlischen Seher. Ferner geht hervor, dass Çâkyamuni von dem höchsten Buddha unterschieden, aber nicht geschieden wird; er ist ein Avatâra, eine Erscheinungsform jenes Einen, jenes Âdibuddha, gleichgültig, ob man denselben persönlich oder als ein naturmythisches Wesen auffasst. Endlich sind die Bodhisattva's im allgemeinen die Himmelslichter, deren Lauf in vier Perioden, *caryâ* oder *câra*, eingeteilt wird. Die genaue Bestimmung der Perioden ist schwer, weil die fünf Planeten andere Erscheinungen zeigen als die Fixsterne, und der Mond wiederum andere; jeder Versuch, die Verschiedenheiten zu beseitigen, muss Verwirrung in die Präcisirung dieser vier Perioden (320) bringen. Aber so viel ist sicher und unverkennbar, dass die vier Perioden auf einer astronomischen Einteilung beruhen und nicht darauf Anspruch machen, wenigstens in der citirten Stelle, als ebensoviele Wendepunkte in dem geistig-sittlichen Leben eines Menschen betrachtet zu werden. Dass die kirchliche Lehre keine Mühe gespart hat, eine mystisch-moralische Bedeutung in die Stadien, welche

zum Erlöschen*) dienen, zu legen, soll natürlich nicht geleugnet werden. Die vier Stadien scheinen dieselben zu sein, die man mit anderem Namen als die vier Stufen der Heiligkeit bezeichnet, die eines Srotaâpanna, eines Sakṛidâgâmin, eines Anâgâmin und eines Arhat oder Mukta.**) Die Buddha's im höchsten Sinne des Wortes sind die Erscheinungsformen des Tages- und Zeitgottes, welche nach der kirchlichen Lehre mehr oder weniger vermenschlicht, als oberste Lehrer auftreten. Von diesen Tathâgata's kennen die Südlichen 24***) beim Namen, nämlich: Dîpaṃkara (d. h. Lichtspender), Kondañña (Sanskr. Kauṇḍinya), Mañgala, Sumanas, Raivata, Çobhita, Anavamadarçin, Padma, Nârada, Padmottara, Sumedha, Sujâta, Priyadarçin, Arthadarçin, Dharmadarçin, Siddhârtha, Tishya, Pushya, Vipaçyin, Çikhin, Vessabhû, Kakusandha, Koṇâgamana†), Kassapa, (Sanskr. Kâçyapa oder Kaçyapa). Nach der authentischsten Quelle, dem Buddhavaṃsa††) wird von denselben ausdrücklich folgendes gesagt:

---

*) Niryâṇa, das zugleich Nirvâṇa bedeutet.

**) Auch im Yoga werden die nach Heiligkeit und Erlösung Strebenden in vier Klassen oder Rangstufen eingeteilt; wir werden später darauf zurückkommen.

***) Eigentlich noch mehr, denn sie lassen dem Dîpaṃkara noch voraufgehen Taṇhaṃkara, Medhaṃkara und Saraṇaṃkara. Die Aufzählung beginnt jedoch mit Dîpaṃkara, weil zu dessen Zeit der Gautama Buddha als Brahmane geboren wurde und von ihm die bestimmte Prophezeiung seiner zukünftigen Buddhaschaft ausging.

†) Die drei letzten heissen bei den Nördlichen Viçvabhû, Krakuchanda — unrichtig, weil auf den Reliefs von Bharhut der Name Kakusa[n]dha geschrieben wird — und Kanakamuni, aber in Bharut Kanagamana. Aber auch das Pali Konagamana scheint eine Modification einer älteren Form zu sein, was auch aus dem Berichte folgt, dass Konagamana so genannt wurde, weil bei seiner Geburt ein Regen von Gold (*kanaka* und nicht *konaka*) fiel. Hardy *Manual* p 69.

††) Citirt in der Einleitung zu den Jâtaka's v. 251.

„Diese waren die vollendeten Buddha's, frei von Leidenschaft, eifrig, (321) aufgeleuchtet wie die Sonne, und die grosse Finsternis vertreibend. Nachdem sie wie Feuerkugeln geleuchtet haben, sind sie mit ihren Schülern erloschen."

In Charakter und Eigenschaften stimmen alle diese personificirten 24 Sonnen- oder Jahreskreise begreiflicherweise mit einander überein, nur in unbedeutenden Einzelnheiten weichen sie von einander ab. Einzelne derselben erreichten das gesegnete Alter von 100 000 Jahren, andere bringen es nicht weiter als bis 20 000; auch sind sie verschieden an Körpergrösse: der grösste mass 90 Fuss, der kleinste nicht mehr als zwanzig. Jeder derselben hatte seinen eignen Baum der Erkenntnis, der des Dîpaṃkara z. B. war der Pipal (Ficus religiosa)*); der des Mañgala, Sumanas, Raivata und Çobhita der Eisenholzbaum, des Vipaçyin die Bignonia; der des Vessabhû der Sâlbaum; des Kakusandha der Sirisa; der des Konâgamana der Udumbara (Ficus glomerata). In der That finden wir von den vier letzten die Bäume mit Angabe der Namen genannter Buddha's abgebildet auf den Basreliefs von Bharhut und aus diesem Umstande geht hervor, dass die Mehrzahl der Tathâgata's schon im dritten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung einen Bestandteil der Lehre ausmachte.**) Ob die officielle Zahl schon damals auf 24 angesetzt war, lässt sich vorläufig bei dem Mangel an genaueren Angaben nicht ausmachen; die Zahl sieht einigermassen verdächtig aus, weil die Hindu's 12 Âditya's oder Sonnenformen anerkennen und es daher nicht unmöglich wäre, dass man die doppelte Anzahl gewählt habe,

---

*) Auch Gautama's Baum war der Pipal.

**) Es wäre nicht der Mühe wert gewesen, dies zu bemerken, wenn man nicht diese Buddha's für ein Gebilde der Phantasie gehalten hätte.

um doch mehr als die Ungläubigen zu haben. In dieser Vermutung werden wir bestärkt, dass einem der Buddha's der Name Tishya beigelegt wird; seinem Nachfolger der von Pushya, trotzdem, dass beide Worte dasselbe bedeuten.*)

Die nördlichen Schriften erwähnen noch mehr Buddha's, aber wenn man die Namen vergleicht, dann merkt man, dass die zwei Listen hinsichtlich der sieben letzten Tathâgata's incl. Çâkya vollständig übereinstimmen.**) (322) Fünf von den sieben werden auf den Sculpturen von Bharhut bei der Abbildung ihres Baumes der Erkenntnis genannt; von den achtzehn übrigen findet man dagegen keine Spur, was man wohl nicht dem Zufall zuschreiben darf.

Die sieben erwähnten Tathâgata's sind bei den Nördlichen bekannt unter der allgemeinen Bezeichnung von Mânushi-Buddha's, von menschlichem Geschlechte. Vipaçyin, Çikhin und Viçvabhû werden in das goldene Zeitalter versetzt, Kakuchanda und Kanakamuni in das silberne, Kaçyapa in das kupferne und Çâkya in das jetzige, e i s e r n e Zeitalter.***) Die Einzelnheiten, die

*) Auch die Nördlichen machen aus Tishya und Pushya zwei verschiedene Personen. Hodgson *Essays* 3, 30.

**) Im *Lotus* p 122 werden die sieben Buddha's erwähnt, von denen Vipaçyin der erste und Çâkyamuni der letzte ist. Aus demselben Werke erfahren wir, dass es sechszehn Tathâgata's gibt, zwei in jeder Himmelsgegend, Akshobhya und Merukûṭa, d. h. Gipfel des Meruberges im Osten, Siṃhaghosha und Siṃhadhvaja im SO.; Âkâçapratishṭhita und Nityaparivṛita im Süden; Indradhvaja und Brahmadhvaja im SW.; Amitâbha und Sarvalokadhâtûpadravodvegapratyuttîrṇa im W.; Sarvalokabhayastambhitatvavidhvaṃsanakara und Çâkyamuni im NO. Der letzte ist zugleich in der Mitte des Weltalls, wird also mit Brahma als Polarstern und, geistig aufgefasst, mit dem Mittelpunkte des Mikrokosmos identificirt.

***) Man muss wissen, dass die Dauer dieser vier grossen Zeiträume die Proportion von 4 : 3 : 2 : 1 zeigt; das eiserne Zeitalter Kaliyuga bildet die Einheit von 432 000 Jahren

von Vipaçyin und den folgenden mitgeteilt werden, beweisen, dass die Ueberlieferungen in beiden Abteilungen der Kirche aus einer Quelle abgeleitet sind; die gegenseitigen Abweichungen sind leicht erklärlich, als aus falschen Lesarten entstandene Verderbnisse. Da es nicht unwichtig ist, das Verhältnis der nördlichen und südlichen Ueberlieferung in dieser Hinsicht kennen zu lernen, teilen wir folgende Angaben mit*): 1) Vipaçyin ist nach der südlichen Ueberlieferung in Bandhumatî geboren, im Hause des Königs Bandhumat; nach der nördlichen in Bindumatî, im Hause des Königs Bindumat; 2) Çikhin geboren zu Aruṇavatî hat zum Vater Aruṇa; die anderen sagen im Urṇa-Land; 3) Vessabhû (Viçvabhû) geboren in Anopama im Hause des Supratîta, nach den anderen (323) in Anupama in der Familie eines Adligen; 4) Kakusandha, geboren zu Kshema, hat zum Vater Agnidatta, oder in Kschemavatî von einem brahmanischen Vater; 5) Konâgamana (Kanakamuni) geboren zu Çobhavatî von dem Brahmanen Yajñadatta oder zu Çubhavatî in der Familie eines Brahmanen; 6) Kaçyapa, geboren zu Benares, hat zum Vater den Brahmanen Brahmadatta. Die nördliche Ueberlieferung lässt ihn eben dort auch als Sohn eines Brahmanen geboren werden.

Die Uebereinstimmung zwischen diesen Angaben ist beziehungsweise so gross, dass die Geschichte der sieben letzten Buddha's zweifelsohne zu den ältesten

---

oder nur 1200 göttlichen Jahren. Das will sagen: eigentlich deutet Kaliyuga 12 Monate = 1 Jahr an! Jeden Tag wird die Welt neu geschaffen, die Schöpfung heisst ein *kalpa*; man sollte vier Buddha's im goldenen Zeitalter erwarten, drei im folgenden, zwei im dritten, einen im vierten; denn ein *buddha* lebt ein Jahr; ein *yuga*, eigentlich ein Paar, also Tag und Nacht, kann mit *kalpa* zusammenfallen, doch auch mehr oder weniger conventionell hiervon unterschieden werden.

*) Jâtaka 41 (Rhys Davids p 48); Hodgson *Ess.* p 47.

Bestandteilen der kirchlichen Lehre gehört.*) Als unterschieden von den obengenannten sieben Mânushibuddha's erkennt die nördliche Abteilung der Kirche fünf sogenannte Dhyâni-buddha's an**), deren Namen lauten: Vairocana, Akshobhya, Ratnasambhava, Amitâbha und Amoghasiddha***). Die Bestimmung ihres Wesens ist schwierig, da verschiedene Vorstellungen unter einander geworfen zu sein scheinen. Sie werden betrachtet als indirecte Schöpfer, nie als erste Ursache der Welt; insofern stimmen sie überein mit den Manu's der Hindu's: personificirten Dämmerungen, Erzvätern oder, was beinahe auf dasselbe hinausläuft, den Begründer eines neuen Zeitraumes. Auch möge bemerkt werden, dass das Wort *manu* unter anderen Bedeutungen die von „denkend, ein denkendes Wesen“ besitzt und *dhyânin* „reflectirend“, „Grübler“, synonym damit ist. Nach der streng atheistischen Schule entsprechen die fünf Dhyâni-Buddha's den fünf Elementen, den fünf Sinnen und den durch dieselben wahrgenommenen Eigenschaften.†) Ob diese mehr ideale Auffassung, obwohl zweifelsohne ebenfalls richtig, die einzige oder älteste ist, können wir nicht entscheiden. Welche diese auch gewesen sein mag, die Fünf (324) wird wohl nur dem Namen nach von den fünf Indra's (*Pancendra*), deren Sta-

---

*) Wir halten unsererseits dafür, dass die Listen von Lehrern, wie dieselben im Buddhavaṃsa vorkommen, der Hauptsache nach aus der Zeit vor der Einsetzung des Mönchsordens datiren.

**) Man kann diesen Ausdruck mit Buddha's der Reflexion übersetzen.

***) Die Reihenfolge wird verschieden angegeben, ebenfalls ihre Zahl, insofern zuweilen sechs angenommen werden; der sechste heisst Vajrasattva. Hodgson *Essays* p 93 fgg. und 28.

†) Burnouf, *Introd.* p 118. Hodgson, *Essays* p 77. In diesem Falle sind die Dhyâni-Buddha's, was wir Ideale oder Buddha's in der Idee nennen würden.

tuen wir in einer älteren Inschrift *) erwähnt finden, verschieden sein. Auch die fünf Kuçika's, welche in der Eidformel der Kawi-Urkunden **) angerufen werden, kann man damit identificiren, da *indra* und *kuçika* synonyme Ausdrücke sind. Ferner liegt die Vermutung nahe, dass diese fünf in Verbindung stehen mit den fünf Antlitzen oder Mündern des Schöpfers oder Zeitgottes.***) In jedem Falle stellen sie vor oder beherrschen sie die fünf Zeiträume und, in mehr mystischer Auffassung, die fünf Sinne; denn der wahre Schöpfer der Welt, der Dinge, der Erscheinungen ist ja nach den Idealisten unser eigener Geist.

Eine Eigentümlichkeit der Dhyâni-Buddha's ist es, dass sie früher nie Bodhisattva's gewesen sind, aber im Gegenteil jeder einen eigenen Bodhisattva zum Sohne hat. Auch dies spricht dafür, dass man sie als Begründer eines Zeitraumes betrachtet hat, als Gautama's. Die Namen dieser Söhne sind nacheinander: Samantabhadra, Vajrapâṇi, Ratnapâṇi, Padmapâṇi und Viçvapâṇi. Padmapâṇi ist bekannter unter der Benennung von Avalokiteçvara, und da er eine bedeutende Stellung in der nördlichen Kirche einnimmt, wollen wir etwas länger bei ihm verweilen.

Der Name Avalokiteçvara bedeutet der Herr, den man anschaut. Dies genügt schon für sich, um uns die Vermutung nahe zu legen, dass er das personificirte göttliche Regiment der Gegenwart ist, mit anderen Worten, er ist der lebendige Gott, in Wahrheit eins

---

*) Von Kuhaon: Journal Royal Asiatic Society Bengal VII, 37 und Indian Antiquary 1881 p 125, wo Bhagvânlâl Pandit darlegt, dass die fünf Indra's oder Âdikartars jainistisch sind; — Amitâbha ist als Herr der Toten Yama, also auch Saturn.

**) U. a. Kawi-Oorkonden p 17 (in Cohen Stuarts transscription.

***) Im Sanskrit pañcamukha, pañcavaktra, pañcânana und andere synonyme Ausdrücke.

mit dem Buddha, doch auch wieder in Gedanken zu unterscheiden, weil der Tathâgata die Vergangenheit repräsentirt. Avalokiteçvara ist deshalb derjenige, an den die nördlichen Buddhisten ihre Gebete richten, von dem sie thätiges Eingreifen in Not und Bedrängnis erwarten: er ist ihr Vishṇu und zwar im engeren Sinne der Vishṇu, welcher die Welt erhält. Da das Heute der Sohn (325) des Gestern ist, heisst er der Sohn eines Buddha, einer früheren Offenbarung des Lichtes, des Morgenrotes oder des Wesens, welches als Beherrscher desselben betrachtet wird. Er ist der Tagesgott, zugleich und hauptsächlich als geistiges Wesen aufgefasst, im ganzen Glanze seiner vollen Wirksamkeit strahlend. Man kann ihn auch als den Dharma in Person, in lebendigem Leibe sozusagen betrachten. Er ist das concrete Gegenstück zu dem abstracten Dharmakâya, als welcher der Tathâgata fortbestehen soll. Insofern Avalokiteçvara ein anderer Name für Vishṇu ist, erklärt es sich leicht, weshalb beide den Namen Padmapâṇi gemein haben.*) Die Verehrung von Avalokiteçvara war schon im vierten Jahrhundert unserer Zeitrechnung in China verbreitet, wie wir aus der Geschichte des chinesischen Pilgrims Fa-Hian, der gegen 400 n. Chr. Indien besuchte, erfahren. Auf der Rückreise von Ceilon nach seinem Vaterlande wurde das indische Kauffahrteischiff, auf dem sich Fa-Hian befand, von einem heftigen Sturme überfallen, so dass man einen Teil der Ladung über Bord warf. Der Pilgrim stand Todesängste aus, dass man auch die heiligen Bücher und Bilder, die er sich mit so viel Mühe in Indien verschafft hatte, unbarmherzig in das Meer werfen würde, denn die Mann-

*) Hübsch ist die Anspielung auf das Wesen des Avalokiteçvara in Kâraṇḍa-vyûha 43: „und da verschwand A. wie eine glühende Feuerkugel im Luftraum“. Noch deutlicher ist 38: „da liess A., das grosse Wesen, Strahlen von allerlei Farben von sich ausgehen“.

schaft bestand aus ungläubigen, heidnischen Indern. In der Not seines Herzens rief der fromme Chinese den Avalokiteçvara an und verehrte die buddhistischen Heiligen China's mit den Worten: „Ich bin so weit gereist des Dharma wegen; lasst durch eure geistige Kraft das Wasser weichen und lasst uns eine sichere Stelle erreichen!"*) Etwas mehr als zwei Jahrhunderte später, als Hiuen-Thsang Indien bereiste, stand dort im Lande Avalokiteçvara noch in hohem Ansehen. Seine Bildsäulen fand man überall, auch in Magadha, dem heiligen Lande, und zwar dicht bei der Stelle, wo der Baum der Erkenntnis stand; bei der Erwähnung einer dieser Bildsäulen erzählt der Pilgrim eine hübsche Ueberlieferung, deren Bedeutung (326) er aber selbst nicht verstanden zu haben scheint.**) Er sagt: „Nach der Tradition wird, wenn der Körper dieses Bodhisattva in den Grund gesunken und unsichtbar geworden sein wird, das Gesetz des Buddha gänzlich erlöschen." Vollkommen richtig: sobald das Licht des sichtbaren Sonnengottes hinter dem Horizonte verschwindet, wird der Dharma, die Aufgabe des Tages, zu Ende und die feurige Scheibe für den Augenblick erloschen sein, bis der neue Buddha geboren wird, bis Maitreya, der Morgen, kommt.

Es ist unbekannt, wann die Verehrung des grossen Bodhisattva aufgekommen ist; es ist nicht unwahrscheinlich, dass sie schon bestand, als die Lehre im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung in China eingeführt wurde, jedenfalls vor 300 n. Chr., denn er kommt im Saddharma-Puṇḍarîka vor, welches Werk in das Chinesische übersetzt ist, u. A. von Chu-Fa-Hu während der westlichen Tsin-Dynastie (265—313 n. Chr.)***) Da die Südlichen ihn nicht kennen, wenig-

*) Groeneveldt, *Verhandelingen Bataviaasch Genootschap* XXXIX, 6.

**) Stan. Julien. *Hist. de la vie de H. T.* 141.

***) Beal, *Buddhist Tripiṭaka* p 14.

stens nicht als eine Persönlichkeit und unter diesem Namen, kann man annehmen, dass er erst nach Açoka feste Züge angenommen hat. Der Keim dieses Begriffes liegt in der buddhistischen Mythologie; auch die Entwickelung desselben steht im Einklang mit den Grundprincipien, insofern er nie als höchstes Wesen betrachtet wird. Er ist ein Teil des höchsten Wesens, der Teil, der sich ausschliesslich um das Gegenwärtige bekümmert und darüber zu gebieten hat. Er wird nicht einmal ein Gott, ein *deva*, sondern ein *ârya*, ein Meister, ein Heiliger genannt.

Nach Avalokiteçvara folgt der Bodhisattva Mañjuçrî oder Mañjughosha.*) Der erste Name bedeutet „er, dessen Glanz lieblich ist", der zweite „er, dessen Ton lieblich ist". Aus allem, was über ihn erzählt wird, geht deutlich hervor, dass er das Sinnbild der Weisheit oder, mythologisch ausgedrückt, der Gott der Weisheit ist. Was er ursprünglich ist, lässt sich nicht leicht bestimmen; wir befinden uns bezüglich seiner in derselben (327) Schwierigkeit, wie bei Ânanda. Er kommt vor als der Guru in erster Linie und deshalb scheint er dasselbe Wesen zu sein, wie Bṛihaspati, ebenfalls Guru genannt, der sowohl als Planet Jupiter und als Gott der Rede, als Verkündiger der Weisheit auftritt. Bṛihaspati's Stimme ist der Donner, die allerdings nicht immer als Stentorstimme uns in die Ohren schallt, sondern auch als sanftes Gerolle. So lässt sich der Name des Mañjughosha leicht erklären; wenn nun Bṛihaspati und Mañjuçrî identisch sind, dann kann man auch im voraus annehmen, dass sein weibliches Pendant (es widerspricht dem mönchischen System, von seiner Gattin zu sprechen) die

*) Er führt noch andere Namen, wie Mañjunâtha „der liebliche Herr", Mañjusvara, was synonym mit Mañjughosha ist, Mañjudeva „der liebliche *deva*" etc. Eine ausführliche Abhandlung über ihn findet sich bei Burnouf, *Lotus* p 498.

Göttin der Weisheit Sarasvatî ist. Diese Vermutung wird durch die Thatsache bestätigt, dass Mañjuçrî's Complement die weibliche Göttin Sarasvatî ist.*)

Ausser mit Bṛihaspati, der eigentlich nicht zur buddhistischen Mythologie gehört, glauben wir Mañjuçrî mit Ânanda identificiren zu dürfen; zwar ist Grund vorhanden, anzunehmen, dass Ânanda eher dem Merkur entspricht, aber wie wir früher zu bemerken Gelegenheit hatten, herrscht einige Verwirrung zwischen den Rollen des Merkur und Jupiter.**) Dass verschiedene Ansichten darüber bestehen, ist um so eher möglich, als der Planet Merkur bei den Indern selbst *budha* oder *jña*, „der Weise", genannt wird; ein unerklärlicher Name, wenn man die Rolle beachtet, die dieser Planet oder seine Gottheit bei ihnen spielt, aber sehr begreiflich, wenn wir im Auge behalten, dass er bei Babyloniern, Griechen, Aegyptern gerade in erster Linie der Gott der Wissenschaften und der Erfinder der Künste ist. Weshalb bei den Indern Bṛihaspati in so hervorragendem Maasse als der Guru der Götter vorkommt, lässt sich teilweise aus dem Umstande erklären, dass er der unzertrennliche Gefährte des Blitzgottes Indra ist. Er ist (328) Indra's Ratgeber, die Donnerstimme, das Orakel. Diejenigen dagegen, welche nicht Indra als höchsten Himmelsherrscher anerkannten, sondern den Sonnengott, konnten diesem füglich nicht Bṛihaspati als steten Begleiter, als Mitberater beigeben. Der Rat-

*) Wassiljew Buddh. p 135.

**) In einer Stelle bei Hardy *Manual* p 366 schimmert noch deutlich durch, dass die von ihm benutzte Quelle Ânanda für Jupiter hielt. Dort findet sich nämlich die Angabe über den Herrn: „Als er mit seinem Gefährten Ânanda ausging, glich er dem vom Planeten Guru begleiteten Vollmonde". Dass der Mond an Stelle der Sonne genannt wird, erklärt sich daraus, dass beide Zeitmesser sind. So bezeichnet auch *soma*, der Mond, zugleich Vishṇu und Çiva.

geber unter den Planeten war speciell Merkur, weil dieser stets in der Nähe der Sonne ist. Insofern der Buddha dem Sonnen- und Jahresgott, nicht dem Indra entspricht, ist es passend, dass sein steter Gefährte Merkur ist. Die vorausgesetzte Meinungsverschiedenheit ist vielleicht einer der Gründe gewesen, welche einen Teil der Kirche bewogen haben, neben Ânanda noch Mañjughosha zu stellen.*) Es ist daher nicht zu verwundern, dass Letzterer in den Darstellungen des Buddha die Stelle des Ânanda einnimmt; eine Andeutung, dass man die Gleichheit oder gleiche Befugnis von Ânanda und Mañjuçrî nicht leugnen wollte, liegt unseres Ermessens in der Wahl des Namens, denn bei *mañju*, lieblich, muss man von selbst an *ânanda*, Freude, denken.**)

Mañjughosha muss noch mehr gewesen sein als der Patron oder Genius der Weisheit; denn einer seiner steten Titel ist Kumâra. Kumâra oder Skanda ist, wie wir oben gesehen haben, das beginnende Jahr, und also der junge Frühling für diejenigen, die das Jahr im März beginnen liessen. Aus der umgebildeten Schöpfungsgeschichte im Anfange des Mahâvagga kann man sehen, wie das Erwachen des Tages, der Anfang des Jahrkreises und das Erwachen des menschlichen Geistes miteinander in Verbindung gebracht wurden. So lässt es sich erklären, wie der neuge-

---

*) Aus *Lotus* p 131 wissen wir, dass Ânanda's Zeitraum Manojñaçabdâbhigarjita, d. h. erfüllt von lieblich klingendem Donner heissen soll. Manojñaçabda und Mañjughosha bedeuten dasselbe. Da Niemand hierin den Donner verkennen kann, so folgt aus dieser Vorstellung, dass Ânanda ein anderer Name für die personificirte Donnerstimme Bṛihaspati ist.

**) Nicht selten kommen Ânanda und Mañjuçrî als verschiedene Personen gemeinschaftlich vor, aber darauf wollen wir uns nicht berufen, um zu erweisen, dass beide in Wahrheit nicht identisch sind, obschon sie in Gedanken unterschieden werden.

borene Frühling, das junge Jahr, der junge Sonnengott und Lebensspender und die Quelle aller Erkenntnis schliesslich zusammenfallen, wie Apollo bei den Griechen alle diese Rollen in sich vereinigt. Die Verehrung der Mañjuçrî ist, so weit wir sie verfolgen können, ebenso (329) alt und allgemein bei den nördlichen Buddhisten, wie die des Avalokiteçvara. Ja bis in den ostindischen Archipel, wo ein Zweig der nördlichen Kirche blühte, war seine Verehrung gedrungen. Er ist der Patron der Gelehrten und bewies als solcher dem Hiuen-Thsang seine Teilname. Er erschien ihm in einem Traume, und seiner Function als Orakel getreu, that er bei einer denkwürdigen Gelegenheit eine Prophezeiung, deren Details den kommenden Geschlechtern in dem Reisebericht des chinesischen Reisenden überliefert sind.*)

5) Untergang und Erneuerung der Welt. Zeiträume.

Nach der allgemeinen indischen Vorstellung ist die Welt dem Untergange und der Erneuerung oder Schöpfung unterworfen. Das ist nichts anderes als bildliche Sprache, um die grosse aber allgemein bekannte Wahrheit auszusprechen, dass die Sonne jeden Abend untergeht und jeden Morgen wieder aufgeht. Die grossen Zeiträume, die zwischen Untergang und Erneuerung oder zwischen zwei Schöpfungen, d. h. zwei Morgenzeiten, liegen, die *kalpa's*, sind also zurückzuführen auf die Dauer eines Tages, sei es von 12 oder von 24 Stunden.**)

Die Buddhisten kennen auch diese mythologischen

*) Stanislaus Julien. *Hist. de la vie de H. T.* p 214.

**) Eine gute Uebersicht der kosmogonischen Mythen der Inder findet der Leser in J. Muir *Original Sanskrit texts* I.[2] p 43—160.

Ausdrücke für Tag und Nacht, unterscheiden aber drei Arten von *kalpa*, nämlich grosse Kalpa's, unberechenbare oder unbenannte Kalpa's und Zwischenkalpa's. Nach der Theorie der Südlichen*) wird jeder grosse Kalpa in vier unberechenbare oder unbenannte eingeteilt, welche heissen: Saṃvarta**), Fortsetzung von Saṃvarta, Vivarta***) und Fortsetzung derselben.

In dem ersten findet der Untergang statt, im zweiten dauert der Zustand (330) des Chaos fort, im dritten wird die Welt erneuert und der vierte ist die Fortsetzung des Vorhergehenden. Ein unberechenbarer Kalpa enthält wiederum zwanzig Zwischenkalpa's.†) In einer solchen Zwischenzeit findet eine regelmässige Verminderung der Lebensdauer der Menschen und eine darauf folgende Verlängerung statt. Die kürzeste Lebensdauer ist 10 Jahre, die längste ein Asañkhya „unbestimmt grosse Zahl". Was das längere und kürzere Leben der Menschen eigentlich bedeute, ist nicht schwer zu erraten, wenn man beachtet, dass einzelne Worte für Mann, Mensch, auch einen Schatten oder, in mythologischer Ausdrucksweise, Höllenwesen††) bedeuten, und dass überdies der Zeiger

---

*) Childers *Pali Dict.* s. v. *kappo*; Hardy *Manual* p 7.

**) D. h. Zusammenrollung, nämlich des Strahlnetzes, welches der Tagesgott entrollt oder ausgebreitet hat. Man vergleiche u. a. Ṛigveda 2, 38, 4.

***) D. h. Entrollung.

†) Ein grosser Kalpa enthält also 80 Zwischenkalpa's, mit anderen Worten: Die Sonne erlebt in einem Tage 80 solcher Perioden, resp. der Tathâgata erreicht das Nirvâṇa wenn er 80 Jahre alt ist.

††) Im Sanskrit *Manu, nara, naraka.* Dass diese etymologische Identität zwischen Mann, Mensch, Person und Schimmer, Schein, Erscheinungsform, Gestalt, Individuum uralt ist, geht u. a. aus dem Umstande hervor, dass im Altnordischen *halir* sowohl „Helden, Mähner" bedeutet, als „Schatten, Höllenbewohner". Das nordische Wort ist etymologisch = Sanskrit *kali.*

an der Sonnenuhr im Indischen „Mann“ genannt wird. Von Sonnenaufgang bis zum Mittag nimmt der Schatten regelmässig ab, um darauf ebenso regelmässig an Länge zuzunehmen.

Ein Zwischenkalpa ist deshalb in der Sprache der gewöhnlichen Sterblichen der vierte Teil eines Tages. Er lässt eine weitere Teilung in acht *yuga's* *) zu, die in aufsteigender Linie Kali, Dvâpara, Tretâ und Kṛita, und in absteigender Kṛita, Tretâ, Dvâpara und Kali genannt werden. Hieraus folgt, dass Kali die Zeit des frühen Morgens ist; die Dauer wechselt natürlich ab, je nach der Jahreszeit und der geographischen Breite, ebenso wie die Dauer des Tages und der Nacht. Gerade darum heisst das Viertel die bestimmte Einheit eines grossen Kalpa, ein unberechenbarer, unbenannter, daher unbestimmter Kalpa. Denn der helle Tag ist bald ein längerer, bald ein kürzerer Abschnitt**) des Tages.

Wenn die Sonne um 6 Uhr aufgeht, wird der Kali bis 7½ dauern nach unserer Einteilung des Tages, der Dvâpara bis 9 Uhr, der Tretâ bis 10½ und (331) der Kṛita bis zum Mittag. Von 12 Uhr bis 1½ ist wieder Kṛita, von 1½ bis 3 Uhr Tretâ etc. Die vier *yuga's* bilden in aufsteigender Linie die Reihe *utsarpiṇî*, d. h. aufsteigen**), in absteigender die Reihe *avasarpiṇî*. Diese beiden Reihen sind auch noch anderen Indern bekannt und spielen namentlich bei den Jaina's eine grosse Rolle. Dieselben teilen die Reihe aber nicht in vier, sondern in sechs Stücke, denen sie den Namen „Radspeichen“ geben.†) Der

---

*) Eigentlich auch ein unbestimmter Zeitraum. Rhetorisch würde man es mit Aeon übersetzen können.

**) Das Wort *kalpa* bedeutet auch „Abschnitt“.

***) *utsarpaṇa* ist das Aufsteigen (der Sonne).

†) Jede Speiche entspricht also unserer Stunde. Wahrscheinlich haben die Jaina's diese Einteilung gewählt, weil man die Einteilung des Tages dann auch auf das Jahr an-

Grund, weshalb die officielle indische Zeitrechnung mit dem Kṛitayuga, also mit dem vollen Mittag beginnt, ist unbekannt. Man hat noch nicht einmal danach gesucht; denn man hat in der mythologischen Chronologie einfach Erdichtung zu sehen geglaubt, Ausgeburten einer krankhaften Phantasie. Es ist ja auch bequemer, dasjenige, was man nicht versteht, Unsinn, Träumerei etc. zu nennen, als es zu erklären.

Es wird ferner ein Unterschied gemacht zwischen leeren und nicht leeren Kalpa's. Nur in den letzten werden Buddha's geboren und je nachdem 1, 2, 3 oder 4 Buddha's in einem solchen nicht leeren Kalpa erscheinen, werden sie in fünf Arten, die letzte *bhadra* genannt, eingeteilt. Hier hat *kalpa* eine andere Bedeutung als oben und zwar die astrologische von Hóroscop, das erste Haus, auch *lagna* genannt. Der *bhadra kalpa* ist also eine Constellation von fünf Planeten resp. von *graha's*, wozu ausser den eigentlichen Planeten von den Indern auch die Sonne und der Mond gerechnet werden. Der vorausgehende Kalpa ist eine Constellation von vier *graha's* etc.; scheinbar naiv ist die Lehre, dass „der *bhadra kalpa* nur nach Verlauf einer sehr langen Zeit wiederkehrt.“ *)

Die Lehre der nördlichen Buddhisten stimmt mit der ihrer südlichen Brüder vollständig überein; auch sie teilen einen grossen Kalpa, d. h. Tag, in achtzig kleinere, von welchen letzteren jeder die kolossale Zahl (332) von 1 680 000 Jahren **) umfasst. Die Jahre müssen sehr kleine Zeitpunkte vorstellen, selbst wenn man die Nullen weglässt; welche gemeint sind, ist nicht leicht zu entdecken, da die Messung der

---

wenden kann. Die aufsteigende Periode entspricht dann dem halbjährigen Sonnenlauf vom Winter- bis zum Sommersolstitium, das Absteigen dauert vom 21. Juni bis zum 21. December.

*) Hardy *Manual* p 8.

**) Burnouf, *Lotus* p 324.

kleineren Zeitteile bei den Indern zu viel Verschiedenheiten bietet und ausserdem nicht vollständig bekannt ist.

Es braucht wohl nicht gesagt zu werden, dass die entsetzlich langen Zeiträume von Tertien, Sekunden u. s. w. für den Uneingeweihten lange Perioden von Jahren vorstellen, und dass die gemeine Auffassung allmählich immer mehr selbst bei gebildeten Leuten durchdrang, so dass schliesslich der Schlüssel zu dem Geheimnis verloren ging oder wenigstens in einem immer kleiner werdenden Kreise bewahrt blieb. So ist es überall und mit aller Bildersprache ergangen.

KAPITEL III.

Abhidharma.

Im vorausgehenden Kapitel haben wir uns mit den mystisch-mythologischen Begriffen der Buddhisten bezüglich des Makrokosmus bekannt gemacht; wir werden jetzt ihre philosophischen Theorien über den Mikrokosmus behandeln. Die Forschung nach des Menschen Wesen und Bestimmung, nach der höchsten Weisheit, die zur vollkommenen Erlösung führt und zu dem Wege, derselben teilhaftig zu werden, bildet den eigentlichen Inhalt des Abhidharma.

Der Ursprung dieses terminus technicus wird von den Lehrern der Kirche verschieden erklärt; einige sehen darin „den dicht dabei stehenden Dharma“, andere den „höheren*) Dharma“. Es sind noch andere Erklärungen möglich, aber wir können sie auf sich beruhen lassen, weil man füglich das Wort mit Metaphysik übersetzen kann.

Der Abhidharma enthält die Lehre vom Leben

*) *abhi* bedeutet sowol „bei“ als „über“.

und Tod und von den Ursachen beider. Ohne eine solche Theorie würde der Buddhismus nicht nur (333) kein Buddhismus sein, sondern nicht einmal eine Heilslehre. Und doch, wenn er auf irgend etwas Anspruch macht, ist es darauf, ein unfehlbares Heilmittel gegen alle denkbaren Leiden zu sein; wenn irgend etwas von Anfang an im Schosse der Kirche gelebt hat, dann ist es die Ueberzeugung, dass man nur durch Kenntnis von metaphysischen Grundwahrheiten die Erlösung erlangen kann. Ohne den Abhidharma hat die Kirche keine Bedeutung und keinen Zweck. Denn man beachte wohl, dass die indischen Weisen schon lange vor der Stiftung des Ordens nicht nach Tugend (es sei denn als Vorbereitung), sondern nach höherer Weisheit und Erlösung strebten. Mit der Behauptung, dass der Abhidharma ebenso alt ist als der Sangha, soll nicht gesagt sein, dass alle canonischen Schriften, welche zum dritten Piṭaka gehören, aus den ersten Zeiten der Kirche datiren. Vermutlich ist darunter kein einziges Buch, dem man ein so hohes Alter zuschreiben kann, wenigstens in der Form, in der wir es besitzen. Aber das ist eine ganz andere Frage und zwar eine solche, welche man nicht auf gut Glück hin zu lösen versuchen kann, ehe mehr Werke über den Abhidharma im Urtexte herausgegeben sein werden.*) Abgesehen von dem Mangel an hinlänglicher Information bietet der Gegenstand an sich selbst eine Menge Schwierigkeiten. Wer Bücher für die Götter, d. h. die philosophischen Geistlichen, schreibt, läuft leicht Gefahr, sich so aus-

*) Eine ziemlich vollständige Uebersicht über das philosophische System der vier Hauptschulen unter den nördlichen findet sich im Sarvadarçana-Saṃgraha. Sehr bedeutende, aber unzusammenhängende Beiträge zur Metaphysik der Südlichen enthalten die Milinda Pañhâ. Sonst beruht unsere Kenntnis des Gegenstandes auf Uebersetzungen und Mitteilungen aus zweiter und dritter Hand.

zudrücken, dass der gewöhnliche Menschenverstand ihn nicht begreift, oder vielmehr, er wird es eben darauf anlegen, nicht verstanden zu werden.*)

(334) Trotz des vielen Dunkeln und Complicirten im Abhidharma erkennt man doch darin ohne Mühe eine Verschmelzung und Verbindung von Bestandteilen, die aus allerlei heterogenen älteren Systemen entlehnt sind. Ein Teil ist dem älteren Vedânta entlehnt, wie wir denselben in einigen Brâhmaṇa's und Upanishad's antreffen; ein anderer dem Yoga, ein dritter zeigt in der Terminologie und Methode unverkennbare Aehnlichkeit mit der Medicin. Dem Vedânta hat die buddhistische Metaphysik die Theorie von Name-und-Form zu verdanken. Mit dem Yoga hat sie die Vorschriften gemein, die man bei philosophischen Betrachtungen befolgen muss, um sich in höhere mystische Sphären zu erheben. Der Medicin hat sie die Diagnose der Leiden dieser Welt abgelernt, während die Lehre von den fünf Skandha's in ihrer Art eine Zergliederungskunde oder, wenn man will, eine Auflösung der Lebenskraft in Factoren ist.

Alle diese Bestandteile, sowie die von allen indischen Secten angenommene Lehre von der Wiedergeburt und Seelenwanderung**) fanden eine Stelle in der buddhistischen Heilslehre.

---

*) Auf den Abhidharma im Allgemeinen ist anwendbar, was im Saddharma-Puṇḍarîka der Herr von einer gewissen Frage sagt: „Die Wissenschaft ist schwer zu begreifen, wenn die Thoren sie plötzlich hörten, würden sie verwirrt werden, in ihrer grossen Thorheit sofort rasen und tollen; ich spreche je nach eines jeden Fassungsvermögen. Mit Hülfe doppelsinniger Bedeutungen mache ich die Theorie (die Lehre) zurecht (in Ordnung)." Hier bedeutet „nach eines jeden Auffassungsvermögen sprechen" natürlich, solche Worte wählen, dass jeder das Seinige daraus entnehmen kann.

**) Wenigstens als Losung galt diese Lehre, wir sind aber nicht überzeugt, dass die gewöhnliche Vorstellung auch die der Yogins in den höheren Graden war.

Es liegt in der Natur der Sache, dass die Wiedersprüche immer mehr ans Licht kamen, und auch, dass die Kirchenlehrer sich bemühten, eine immer grössere Einheit und Consequenz in das System zu bringen. Wenn die Entwickelung der Ideen in allen Schulen gleichen Schritt gehalten hätte, würde man überall dieselbe Umbildung der vorbuddhistischen Bestandteile antreffen. Dies ist aber keineswegs der Fall. Um nun ausfindig zu machen, welche metaphysischen Theorien in der ältesten Kirche gegolten haben, können wir vor der Hand nichts anderes thun, als die übereinstimmenden und abweichenden Punkte, so weit dies jetzt möglich ist, hervorzuheben; das, was dem Norden und Süden gemein ist, werden wir als ein ursprüngliches Lehrstück der gesammten Kirche betrachten können.

---

(335) 1) Name-und-Form.

Die Inder, wie andere Völker des Altertums, verstehen unter Schöpfung der Welt den Aufgang des Lichtes. Im Anfange, in der Nacht, ist Alles ein Chaos, eine verwirrte Masse, worin die Dinge sich nicht von einander unterscheiden; aber sobald das Licht sich zeigt, beginnt Ordnung in dieses Chaos zu kommen, deutlich abgerundete Gestalten zeigen sich, die Gegenstände sondern sich von einander ab. Was ist nun die Ursache, dass die Gestalten, die Dinge als solche sich offenbaren? Was ist das, was sie schafft? Man kann antworten, dass es zwei in einander greifende Ursachen gibt, denen zufolge die Welt sich offenbart: das himmlische Licht und der menschliche Geist, das innere Licht. Ohne das erste würde das letztere wirkungslos bleiben. Ohne das letztere würden die Dinge nicht als Einheiten wahrgenommen werden können; es sind also in gewissem Sinne zwei Schöpfer,

aber man kann auch, um die Sache tiefsinniger zu machen, behaupten, dass der wahre Schöpfer der menschliche Geist sei. Denn wenn auch der Stoff der Dinge unabhängig vom wahrnehmenden Geiste besteht, der letztere verleiht ihnen doch ihre besondere Form, gestaltet, schafft sie, — wohlzuverstehen für sich. Doch dieser letzte wird weggedeutet und bequemlichkeitshalber lässt man auch den Stoff ruhen. Da die Ueberzeugung, dass es einen Stoff geben muss, sich schwerlich aus dem Wege räumen lässt, wird man, wenn man einmal angenommen hat, dass der menschliche Geist der wahre Schöpfer der Dinge als solcher, als Erscheinungsform ist, bestrebt sein, die beiden Wahrheiten mit einander in Uebereinstimmung zu setzen. Man kann glauben, dies dadurch zu erreichen, dass man allem wahrgenommenen und wahrnehmbaren eine relative Wahrheit beilegt; was wir wahrnehmen, ist wirklich so für uns, aber denken wir uns selbst und die Wahrnehmung weg, dann bleiben die Dinge als abgesonderte Gegenstände nicht mehr, sondern sie kehren zurück in den Zustand des Chaos. Nach der höchsten absoluten Wahrheit wird es dann nichts geben, als das Chaos. Hieraus entwickelt sich von selbst die Lehre, dass alles in der höchsten Wahrheit eitel Nichts ist, aber dass in relativem Sinne, vom Standpunkte des Menschen aus betrachtet, es gesonderte (336) Dinge, Gestalten gibt, die der Mensch mit Hülfe besonderer Laute, mit Worten von einander unterscheidet. Vergleichungsweise kann man die wahrnehmbare Welt, die Erscheinungen für eine Verblendung, einen Schein, eine Sinnestäuschung erklären.

Wenn wir uns diese Gedanken, die im späteren Vedânta zu einem abgerundeten Ganzen ausgebildet sind, vor Augen halten, werden wir begreifen, warum und inwiefern die Welt der Erscheinungen schon in den Brâhmaṇa's identificirt wird mit Form, d. h. alles

was sichtbar ist, und Name, d. h. alles was benennbar ist. So finden wir z. B. Folgendes*):

„Damals (vor der Schöpfung) war *dies* (das Weltall, die Dinge) ununterschieden; durch Name und Form wurde *dies* unterschieden; darum wird auch jetzt noch *dies* durch Name und Form unterschieden."

Dieselbe Schrift**) enthält auch folgende Betrachtungen: „Form ist (dasselbe wie die) Vorstellung: (*mano**** *vai rûpam*). Denn mit der Vorstellung erkennt man das, was sichtbar ist; Name ist (dasselbe wie Sprache (oder Wort *vâg vai nâma*); denn mit der Sprache nennt man den Namen. So weit sich Name und Form erstrecken, soweit erstreckt sich dies alles." In Verbindung hiermit muss gebracht werden, was im Vorhergehenden von dem Schöpfungswerk des *brahman* gesagt wird: „Im Anfange war dies (als) *brahman*; das schuf die Götter; nach Erschaffung der Götter liess es dieselben hoch in diesen Welten eine Stelle einnehmen: agni (das Feuer) in dieser Welt (Erde), vâyu (die Luft, den Wind) in der Atmosphäre und die Sonne an dem Himmel." Was eigentlich das *brahman* hier ist, wird einigermassen dunkel gelassen; in jedem Falle ist es die höchste Vernunft, oder was auf dasselbe hinausläuft, das schöpferische Licht. Im Verfolg wird gesagt: „Darauf erreichte das *brahman* die höhere Seite; nachdem es dieselbe erreicht hatte, überlegte es: wie doch werde ich diese Welten einzeln durchdringen (oder begreifen)? Da durchdrang (oder begriff) es sie einzeln (337) mit diesen beiden, mit Form und mit Name." Wo hat man sich nun den Sitz der höchsten Vernunft zu denken? Nach der mythologischen Auffassung sicher wohl in der höchsten Lichtquelle, aber

*) Çatapatha-brâhmaṇa 14, 4, 2, 15.
**) 11, 2, 3, 6.
***) *manas* ist Sinn, Gemüt, Gedanke, Vorstellung.

nach der philosophischen in dem Menschen selbst; der menschliche Geist ist ja der wahre Schöpfer der Dinge als solcher. Die Consequenz der Lehre führt zu dem Schlusse: es gibt keine höhere Vernunft, als der menschliche Geist; es gibt keinen Gott, als unsern Verstand.*)

In demselben Werke begegnen wir auch der Lehre, dass diese Welt begriffen ist in Name, Form und Handlung.**) „Dies (was da ist) ist dreiteilig, Name, Form und Handlung.“ Die Grundlage der Namen ist die Sprache, denn aus ihr entstehen alle Namen; die Grundlage der Formen ist das Auge, die der Handlungen die Seele (*âtman*, unser Innerstes, die Persönlichkeit). Die Dreiheit als Einheit gefasst, fällt mit der Seele zusammen, und die Seele als eine enthält die Dreiheit.

„Dies ist also das stets Lebende***), das unter dem Seienden verborgen ist.“ Das stets Lebende ist der Lebensgeist (der Atem, das Leben). Das Seiende ist Name und Form; unter diesem ist der Lebensgeist verborgen.“

Fällt die Seele, die Persönlichkeit mit Name, Form und Handlung zusammen, und sind in diesen dreien alle Dinge begriffen, dann umfasst die Person, das

---

*) Daher kommt es, dass die Anhänger des Vedânta trotz der verschiedenen Ansichten in anderer Beziehung an dem Grundsatze festhalten, dass das *brahman* und die menschliche Seele identisch sind. Im Taittirîya Brâhmaṇa 2, 2, 9, 10 heisst es: „aus dem nichts Seienden wurde die Vorstellung (*manas*) geschaffen, die Vorstellung schuf den Schöpfer, der Schöpfer schuf die Geschöpfe.“ Hier sind die zwei Vorstellungen von himmlischem Lichte und innerem Lichte auch sehr geistreich mit einander verflochten.

**) Çat. Br. 14, 4, 4. 3.

***) Das Original hat *amṛita*, d. h. „unsterblich“ und „nicht tot“. Die Unsterblichkeit der Seele nach der im Texte durchschimmernden Ansicht besteht darin, dass die Seele oder der Lebensgeist wirksam, nicht unthätig ist.

Subject, der Wahrnehmer auch alle Dinge. Deutlich genug lässt denn auch Yâjñavalkya*) erkennen, dass der *âtman*, d. h. bei ihm: das Subject, alles ist. Dadurch, dass man sich selbst kennt, kennt man alles. Alle Veda's, alle Wissenschaften sind ein Ausfluss oder, wie er es nennt, eine Ausatmung (338) des Selbst oder des Geistes. Zwischen dieser Art von Idealismus und der Leugnung der Aussenwelt liegt nur ein Schritt. Durch Name und Form stellt sich jedes Ding als solches, als Individuum dar. Darum erhält das zusammengesetzte Wort *nâmarûpam* Name-und-Form, den Sinn oder die Bedeutung von Individualität. So finden wir den Ausdruck gebraucht in den Upanishads.**) „Wie die Flüsse, wenn sie in den Ocean fliessen, Name und Form verlieren und verschwinden, so geht der Weise, wenn er seine Individualität verloren, im allerhöchsten himmlischen Geiste auf."

Dieser Ausdruck *nâmarûpam* ist in die buddhistische Philosophie übergegangen. Anfänglich muss man damit die Bedeutung von Individualität verbunden haben, von sachlichen und persönlichen Individuen; denn in der Reihe von Ursachen und Folgen wird *nâmarûpam* aufgeführt als dasjenige, was den klaren Begriff, das Denken hervorbringt. Aber aus derselben Reihe geht auch hervor, dass man die sachlichen *nâmarûpam's* wegdachte, denn in dem unmittelbar folgenden Gliede werden die Sinneswerkzeuge oder Sitze der Sinne aus dem *nâmarûpam* abgeleitet. Man kann die Einschränkung dieses Begriffs mit derjenigen vergleichen, welche unsere Ausdrücke „Individuum und Organismus" erlitten haben. Gewöhnlich werden ja dieselben nur auf Menschen angewandt.

Wenn es darauf ankommt, in weniger allgemeinen

---

*) Çat. br. 14, 5, 4.
**) Muṇḍaka Up. 3, 2, 8.

Ausdrücken zu sagen, welchen Begriff die buddhistischen Kirchenlehrer mit *nâmarûpam* verstanden, stossen wir auf allerlei Schwierigkeiten, z. B. diese, dass über den Umfang des Begriffes verschiedene Ansichten herrschten. Beginnen wir mit den Nördlichen, um zu erforschen, was sie unter *nâmarûpam* verstehen, besonders in der Reihe von Ursachen und Folgen (*nidâna's*).

Die bekannte Reihe wird aufgefasst als eine Entwickelungsgeschichte des Menschen in zwölf Acten, eine Geschichte, die *ab ovo* oder eigentlich noch früher beginnt und mit Alter und Tod endigt.*) Alles geht in (339) letzter Instanz zurück auf: 1) Unwissenheit erklärt als bestehend in dem Wahne, dass das Vorübergehende bleibend sei. Aus der Unwissenheit folgern 2) Stimmungen**) wie Zuneigung, Abneigung, Thorheit und Verblendung. Hieraus entsteht 3) das erste Bewusstsein des noch im Mutterschosse Befindlichen: aus dem subjectiven Bewusstsein entsteht 4) Name-und-Form, mit welchem Worte, kurz gesagt, der Zustand des Embryo gemeint ist.***) Unter Name versteht man die vier Elemente, Erde etc., unter Form, was an der Erde hell oder dunkel ist. †) Dann

*) Siehe Govindânanda's Glosse zu Çankara's Commentar von Vedânta-Sûtra 2, 2. 31. Vergl. Hodgson *Ess.* p 79, wo ein und dieselbe Schule, die der Kârmika's zwei von einander gänzlich abweichende Anwendungen der Reihe macht; eine einfachere Vorstellung, deren Zusammenhang mit der Naturmythe noch deutlicher ist, findet man im *Lotus* p 109.

**) So oder mit Geisteszuständ ist *Saṃskâra* an dieser Stelle zu übersetzen, in Anbetracht der beigefügten Worte. Mehr hierüber später bei der Behandlung der Skandha's.

***) Hodgson a. a. O. hat in der Hauptsache dasselbe: „thence proceeds an organised and definite, but archetypal body, the seat of that consciousness.

†) Etwas verschieden die südlichen Buddhisten, insofern sie unter Name die äusseren Dinge zusammenfassen und unter Form die inneren. Bigandet, 1, 93.

kommen 5) die sechs Sinnesorgane, die nach einander das Bewusstsein, die vier Elemente und die Form zum Gegenstand ihrer Wirksamkeit haben. Durch wechselseitige Verbindung zwischen Name-und-Form und den Sinnesorganen entsteht 6) die Berührung. Daraus folgt 7) Empfindung, angenehm, unangenehm oder keins von beiden. Daraus entsteht 8) sinnliche Begierde und aus ihr 9) Streben.*) Hieraus 10) Werden oder Zustand, dann 11) Geburt, d. h. körperliche Geburt, oder was auf dasselbe hinausläuft, die Vereinigung der fünf Skandha's, aus denen der Organismus besteht.**) Der 12. terminus ist Alter und Tod, Trauer, Jammer, Leid und Kummer.

Weniger deutlich geht aus der folgenden Erklärung der Reihe hervor, was mit *nâmarûpam* gemeint ist.***) „Aus falscher Erkenntnis entstehen (trügerische) (340) Eindrücke; hieraus allgemeine Begriffe, dann *nâmarûpam*.†) Daraus die sechs Sinnesorgane (oder das Gebiet ihrer Wirksamkeit); daraus Berührung, daraus Gefühl und Wahrnehmung, daraus Begierde, daraus Empfängnis, daraus Geburt, daraus

---

*) Hodgson a. a. O. hat „leibliche Empfängnis"; doch steht dies im Widerspruch zu dem Vorausgehenden; die Empfängnis hat früher stattgefunden. Indessen verbinden auch die Südlichen zuweilen denselben Sinn damit. So sagt Bigandet 1, 93: „Upâdâna, the attachment, or the conception. It is that state in which the desire adheres to something, assumes a shape. It is, in fact, the being conceived. From the state of conception the being passes into that of existence." Genug. Hardy, *Manual* p 394, übersetzt den Ausdruck mit „Anhänglichkeit an die Objecte".

**) An Stelle von „Geburt" hat Hodgson „verschiedene Geschlechter und Arten." *jâti* bedeutet nämlich Geburt und Geschlecht.

***) Bei Hodgson a. a. O.

†) Hodgson erklärt dies mit „Eigenart". Vermutlich hatte das Original ein Wort, das Individualität, ein besonderes Wesen, bedeutet.

die Unterschiede von Familie und Art unter den lebenden Wesen, daraus Zerfall und Tod.“

Bei den Südlichen wird Name-und-Form meistens so gebraucht, dass man es annäherndenveise mit etwas Individuelles, ein Individuum, Geist und Körper übersetzen kann. Da nun, wie wir gleich sehen werden, der ganze Mensch aus einer Verbindung der fünf Skandha's besteht, fällt Name-und-Form mit den letzteren zusammen. Einer der Skandha's ist der von Form, welcher die Bestandteile und Eigenschaften des Leibes umfasst. Nach Abzug der Form bleibt also als gleichwertig mit den vier auf den Geist bezüglichen Skandha's übrig der Begriff Name. Gewöhnlich aber wird Name-und-Form nur mit vier oder fünf Skandha's gleichgestellt und schliesst man das fünfte, das *vijñâna*, d. h. das Bewusstsein, aus, weil in der Reihe von Ursachen und Folgen Name-und-Form aus dem Bewusstsein entsteht, dies also nicht in sich schliessen kann.*)

Zuweilen wird Name-und-Form scheinbar materialistisch eine Zusammensetzung aus den vier Elementen genannt.**) So sagte einmal der Buddha: „Denke in erster Linie nach über diesen Hauptpunkt, dass dasjenige, was wir das Selbst oder das Ich zu nennen pflegen, nichts ist, als Name-und-Form, das heisst, eine Zusammensetzung der vier Elemente, welche unaufhörlich Veränderungen erleidet unter dem Einflusse des *karma* (d. h. der Summe früherer Handlungen). Die wahren Gläubigen wissen sehr wohl, dass das, was gewöhnlich ein Mann, eine Frau, Augen, Mund genannt wird, fälschliche Unterscheidungen sind,

*) Childers *Pali Dict.* p 258. Es ist klar, dass die Theorie von Name-und-Form und die von 5 Skandha's aus verschiedenen Quellen geflossen sind und trotz aller Sophismen nicht in gegenseitige Uebereinstimmung gebracht werden können.

**) Die Buddhisten zählen bald 4, bald 5 Elemente.

die für den Weisen aufhören, der in dem allen nichts sieht (341) als Name-und-Form, das Resultat von *karma* und *viveka* (Unterscheidung, d. h. der ersten und zweiten Ursache)." *)

Um den wahren Wert des Begriffes Name-und-Form zu erfassen, können wir nichts Besseres thun, als zu der Reihe von Ursachen und Folgen zurückzugehen und uns vor Augen zu halten, dass es eine entferntere Folge der Unwissenheit oder falschen Erkenntnis ist. Denken wir die Unwissenheit weg, so verschwindet Name-und-Form zugleich. Für die Wissenden giebt es nicht Name-und-Form, keine Individuen. Auch der Vedânta leugnet die Individualität der Dinge, lebender und lebloser, und kommt dazu, das wirkliche Bestehen der Erscheinungen zu leugnen; die wahrnehmbare Welt hat nicht mehr Realität, als ein Traum, eine Einbildung, eine Sinnestäuschung, ein Schein. Nur das *brahman*, das unendliche Wesen, besteht wirklich, aber das Unendliche kann aufgefasst werden als die Unendlichkeit, und diese ist nichts anderes, als der unendliche leere Raum und die ewige Zeit. Und das Unendliche in Raum und Zeit, das sozusagen alles hervorbringt, führt denselben Namen, wie die Null, es ist *kha*. Die Null, das Nichts, die reine Abstraction ist das *çûnyam* und es ist mehr eine Verschiedenheit der Worte, als der Vorstellung, wenn man sagt: „*sarvaṃ çûnyam*, alles ist leer, nichts" oder: „das All ist das *brahman*.**) In einem Worte, der philosophische Idealismus der Buddhisten und der der Vedântin's hat denselben Ursprung.

---

*) Bigandet, 2, 224. Man sieht, dass *karma* hier die Stelle von Unwissenheit einnimmt.

**) Nach den Prinzipien des Vedânta kann man auch, von dem Satze ausgehend, dass nur die Vernunft, die Intelligenz im Subject wahres Dasein hat, schliessen auf das Dasein von Vernunft in jedem Subject. Die Summe aller

2) Die fünf Skandha's.

Die äusseren und inneren Eigenschaften des Menschen oder, anders ausgedrückt, seine Eigenschaften und Vermögen als handelndes, fühlendes und denkendes Wesen werden in fünf Hauptgruppen (*skandha*) geordnet. (342) Man kann dieselben nicht vergleichen mit den Kategorien der occidentalischen Philosophie und der indischen Logik; es sind einfach Rubriken, die zum Anordnen der Eigenschaften und Verrichtungen des Organismus dienen.

Die fünf Hauptgruppen sind: 1) *rûpa*, Gestalt, Form; 2) *vedanâ*, sinnliche Empfindung; 3) *sañjñâ*, Wahrnehmung; 4) die *saṃskâra's*, Vorstellungen, Gebilde der Einbildung, Eindrücke, Stimmungen; 5) *vijñâna*, klarer Begriff, Unterscheidungsvermögen, Urteil, Verstand. Die Nördlichen haben folgende Anordnung: *rûpa*, *vijñâna*, *vedanâ*, *sañjñâ*, *saṃskâra's*. Dass mit dieser Abweichung auch einige Verschiedenheit in der Auffassung der Ausdrücke Hand in Hand geht, werden wir später sehen.*)

I. Rûpa. Form.

Diese Hauptgruppe enthält Alles, was sich auf den Körper in engerem Sinne bezieht, und zählt 28

Intelligenzen bleibt Intelligenz und insofern ist das Individuum, in welchem nur die Vernunft wahres Dasein hat, eins mit der Gesamtheit der Individuen. Die Vernunft ist Gott. Da die Summe der Individuen unendlich ist, kann auch Gott, die Vernunft im Allgemeinen, Unendlichkeit genannt werden.

*) Die hauptsächlichsten für diesen Gegenstand zu Rate gezogenen Werke sind: Hardy *Manual* 399 ff.; Childers *Pali Dict.*; Sarvadarçana-Saṃgraha 20; Govindânanda in Vedânta-Sûtra 2, 2, 40; Colebrooke *Essays*, p 253. (Misc. Ess. 393.)

Unterabteilungen: die Elemente 1) Erde, 2) Wasser, 3) Feuer, 4) Wind; diese bilden die materiellen Bestandteile; die folgenden heissen alle abgeleitete oder abhängige: 5) das Auge, 6) das Ohr, 7) die Nase, 8) die Zunge, 9) der Leib, 10) Gestalt, 11) Klang, 12) Geruch, 13) Geschmack, 14) das Fühlbare, 15) Weiblichkeit, 16) Männlichkeit, 17) Lebenskraft, 18) das Herz, 19) das Element Raum*), 20) körperliche Geberden, 21) Sprache, 22) Leichtigkeit, 23) Zartheit, 24) Geschicklichkeit zum Handeln, 25) Erhöhung oder Dicke, 26) Ausgedehntheit oder Dauer, 27) Abnehmen, 28) Vergänglichkeit.**)

Alle diese Artikel lassen eine weitere Untereinteilung zu. So gehören (343) zu Nummer 1) 20 Körperteile, die aus Erde gebildet sind: Haare, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Adern, Knochen, Mark etc. Aus dem Element Wasser — Nummer 2) — sind 12 Bestandteile des Körpers gebildet: Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiss etc. Nummer 3) ist in vierfacher Form im Körper enthalten: als Feuer, welches den Körper gegen Verfaulen schützt, wie Salz das Verderben des Fleisches verhindert, als aus Kummer entstandenes Feuer, das den Körper schwinden macht, als ob er verbrannt würde, als das Feuer, welches Verfall und Schwäche bewirkt, als das Verdauungsfeuer im Magen. Bei Nummer 4) Wind, werden sechs Arten von Wind im Körper unterschieden.***)

*) Das Wort für Element, *dhâtu*, wird in mehr als einer Bedeutung gebraucht als Grundstoff: Erde, Wasser, Feuer und Wind; als Grundlage, als Grundprinzip; allerlei Immaterielles, wie Vernichtung *nirvâṇa* heissen auch *dhâtu*; es ist kurzum alles, was im Wechsel der Erscheinungen ewig und unveränderlich dasselbe bleibt; ein Axiom lautet zwar: „Alles ist unbeständig oder vergänglich“, aber von diesem Alles muss das Beständige, Unvergängliche abgesondert werden.

**) Die Liste bei Childers s. v. *rûpa* lässt Nummer 14 aus, hat dafür am Ende als Nummer 28 Nahrungsaufnahme.

***) Sonst nahmen die Inder sowohl in medicinischen

Dies wird genügen, um die Behauptung zu rechtfertigen, dass die Lehre von den fünf Skandha's auch eine Art Physiologie enthält. Zur Kennzeichnung des Charakters dieser Philosophie kann noch folgende, mehr oder weniger poetisch gefärbte Theorie dienen:

„Der Körper wird durch die Erde, aus der er zusammengesetzt ist, hart, als ob er von einer Schlange mit trocknem Munde gebissen wäre, durch das Wasser verwest er, als ob er von einer Schlange mit fauligem Munde gebissen wäre, durch das Feuer wird er verbrannt, wie gebissen von einer Schlange mit feurigem Munde, und durch den Wind wird er auseinandergerissen, als wenn er gebissen wäre von einer Schlange mit einem Munde gleich einer Lanzette."

Bei den Nördlichen umfasst die Hauptgruppe Form im allgemeinen ausgedrückt, die Sinnesorgane nebst ihren Objecten in Beziehung auf die wahrnehmende Person, mit anderen Worten: die Sinneswerkzeuge und ihre Objecte, wie sich dieselben im Geiste abspiegeln, die Dinge subjectiv gefasst.

II. Die sinnliche Empfindung oder Regung.

Sinnliche Empfindung oder Regung ist dreifach; angenehm, unangenehm oder keins von beiden; je nach den verschiedenen Organen unterscheidet man sechs Arten von Empfindung: diejenige welche entsteht durch die Thätigkeit 1) des Auges, (344) 2) des Ohres, 3) der Nase, 4) der Zunge, 5) des Körpers (der Haut), 6) des innern Sinnes oder Gemütes. Die Regungen können auch moralischer Natur sein; es gibt gute, böse und indifferente Regungen. Zuweilen wird die Zahl der Regungen angesetzt auf 108.*) Es

als auch anderen Werken 5 Winde an, z. B. Suçruta I 250: Caraka p 71.

*) Mil. Pañhâ, p 46.

gibt nämlich sechs angenehme Empfindungen, die mit dem häuslichen Leben, sechs, die mit dem Verlassen der Welt verbunden sind; es gibt auch sechs unangenehme Empfindungen, welche sich an das häusliche Leben und ebenso viele, die sich an das Verlassen der Welt knüpfen. Ebenso giebt es sechs Arten von Gleichgültigkeit bezüglich des häuslichen Lebens und ebenso viele in Verbindung mit dem Verlassen der Welt; das macht 36. Beachtet man nun noch, dass es 36 verschiedene vergangene Empfindungen gibt, 36 zukünftige und ebensoviel gegenwärtige, dann kommt die Gesamtzahl von 108, zufällig eine heilige Zahl, heraus.

Bei den Nördlichen umfasst dieselbe Hauptgruppe im allgemeinen alle angenehmen, unangenehmen und gleichgültigen Empfindungen; freudiges, schmerzliches oder gleichgültiges Gefühl. Sie lassen jedoch die Gruppe von *vijñâna* vorausgehen, und fassen letzteres als Verstand, Bewusstsein.

III. Wahrnehmung.

Diese Hauptgruppe ist sechsteilig. Mit dem Auge nimmt man an einem Gegenstande eine bestimmte Farbe wahr, mit dem Ohre nimmt man beim Hören irgend eines Tones wahr, von was für einem Gegenstande, z. B. einer Trommel, einer Flöte er ausgeht; mit der Nase nehmen wir wahr, ob etwas wohlriechend oder das Gegenteil ist, mit der Zunge, wie etwas schmeckt, bitter, süss, sauer, salzig, herb oder scharf; mit Hilfe des Tastsinns merken wir, ob ein Ding angenehm oder unangenehm anzufühlen ist. Durch den inneren Sinn merken wir, wie etwas nach seiner Art ist oder sein muss. Die Wahrnehmung, welche vermittelst jedes dieser Sinneswerkzeuge zu unserm Bewusstsein gebracht wird, heisst *sañjñâ;* auch gebraucht man denselben Ausdruck da, wo wir Begriff sagen würden.

So gibt es beim Weisen einen Begriff von der Unbeständigkeit der Dinge, (345) einen anderen von dem Unwesentlichen, Unheiligen, Elenden; ferner die Idee, dass man das Unrechte lassen, sein Herz von ihm abziehen und alle Regungen unterdrücken muss. Bald werden sieben, bald neun oder zehn Arten von richtiger Wahrnehmung aufgezählt.

Etwas abweichend ist die Definition, welche bei den nördlichen Buddhisten angetroffen wird und darauf hinausläuft, dass die *sañjñâ's* die Vorstellungen sind, die in und beim Anhören bestimmter Ausdrücke wie Kuh, Pferd und dergl. oder beim Sehen von gewissen Merkmalen oder Zeichen entstehen. Die Ursache der Verschiedenheit ist nicht weit zu suchen; das Wort lässt nämlich mehr als eine Auffassung zu, nämlich Einverständnis, Bewusstsein, klare Vorstellung, Zeichen, Benennung, Name, Erkenntnis der Dinge nach ihrem Namen.

IV. Vorstellungen, Eindrücke, Stimmungen.

Ehe wir die Begriffe, die in dieser Hauptgruppe angeordnet sind, kennen lernen, wird es vielleicht nicht überflüssig sein, beim Sprachgebrauch des vielumfassenden Wortes *saṃskâra* stehen zu bleiben, wonach diese Abteilung benannt ist.

Saṃskâra ist die Form, die man durch künstlerische Bearbeitung einem Stoffe gibt und auch die künstlerische Bearbeitung selbst. Sowohl die Form, welche der Töpfer dem knetbaren Thone mitteilt, als auch die Eindrücke, die man in Wachs oder andere weiche Stoffe macht, werden so genannt. Auf den Geist übertragen ist es die Wirkung der Einbildung oder das Resultat hiervon. Auch versteht man darunter die Anlage von jemandes Geist oder Charakter. Gebraucht man es im Plural, dann bezeichnet man damit zunächst die durch frühere Verrichtungen her-

vorgebrachten Zustände und auch die durch Einwirkung von aussen entstandenen Eindrücke und Vorstellungen. Im Yoga ist es ein sehr gewöhnlicher Ausdruck, und versteht man darunter jede durch frühere Zustände bewirkte Vorstellung oder Wahrnehmung, welche im Geiste schläft, doch nach Wunsch wachgerufen werden kann. Dahin gehören die Eindrücke, die dem Gedächtnis und den falschen Instincten ihre Entstehung zu verdanken haben, und ferner jemandes sittlicher Zustand, der eine Folge (346) seiner Tugenden oder Laster in der Vergangenheit ist.*) Sehen wir nun zu, welche Begriffe — 52 an Zahl — die Lehrer der südlichen Kirche unter diese Hauptrubrik bringen.

1) Berührung, 2) erste Wahrnehmung, Gefühl**), 3) Begriff, Zustand, dass man etwas merkt (*sañjñâ*). Es wird bestimmt als das Unterscheiden von verschiedenen Farben und Gestalten und erläutert durch den Vergleich mit der Thätigkeit eines Zimmermannes, der das Holz mit einem Zeichen versieht, um zu wissen, wie er es behauen oder bearbeiten muss. Dieser Vergleich trifft nicht zu, denn das Zeichen ist nicht dasselbe, wie das Machen eines Zeichens. Man hat merken, gewahr werden, verwechselt mit Merkmal, versehen mit einem Merkmal; ausserdem ist *sañjñâ* auch nicht die Handlung, sondern der resultirende Zustand.

Als 4) kommt Gedanke; von demselben wird gesagt, dass er schneller wirke, als die übrigen *saṃskâra's*. Die Art und Weise, auf die er wirkt, heisst Berührung, obschon kein wirklicher Contact stattfindet. Wenn z. B. jemand auf ebenem Boden einen anderen auf der Spitze eines Baumes oder am Ende eines der Aeste sieht, fühlt er Angst und schlagen

*) Anm. zu Yoga-Sûtra III, 18.

**) Ausführlicher werden Nr. 1 und 2 in Mil. P. p 60 behandelt, womit Hardy *Manual* p 404 übereinstimmt.

ihm die Knie zusammen. In gleicher Weise berührt das Auge nicht den gesehenen Gegenstand, noch das Ohr das tönende Instrument und es entstehen dennoch Sehen und Hören. In keinem dieser Beispiele findet wirkliche Berührung statt. Das wichtigste Vermögen, von dem der Gedanke abhängt, ist der innere Sinn, das Gemüt. Hieraus entsteht der Wille, welcher nicht blos auf den Wollenden, sondern auch auf andere Einfluss haben kann; z. B. jemand bereitet Gift, trinkt selbst von dem Gifte und gibt auch anderen von dem Gifte zu trinken; dann wird er sowohl sich selbst, als auch anderen Leid zufügen. Ein anderes Beispiel: jemand fasst den Beschluss, einen Mord zu begehen; dann wird er wegen dieses Verbrechens in der Hölle wiedergeboren werden. Ueberredet er andere, dasselbe Verbrechen zu thun, dann werden diese dieselbe Strafe empfangen. Ebenso kann jemand den Beschluss fassen, sich Verdienste (347) zu erwerben, und der guten Werke wegen, die er gethan hat, wird er dann in einem der Himmel wieder geboren werden. Ueberredet er Andere, dasselbe zu thun, dann wird ihnen auch derselbe Lohn zuteil.*)

Nun folgen**) 5) Beherzigung, 6) Aufmerksamkeit. 7) Lebenskraft, welche beschrieben wird als das Lebensprincip, das die unsichtbaren oder idealen Eigenschaften und Vermögen nährt, wie das Wasser den Lotus. Ferner werden genannt 8) Zweifeln, Raten (*vitarka*) und 9) Ueberlegung, raisonnement (*vicâra*). Das Kennzeichen des ersten ist, wie uns an einer Stelle***) erklärt wird, dass es etwas hinzufügt, wie z. B. ein Zimmermann ein von ihm bearbeitetes Stück Holz an bestimmter Stelle einfügt. Man kann es

---

*) Mil. P. p 61. Hardy *Manual* p. 406.

**) Die Listen bei Childers und Hardy weichen in der Reihenfolge etwas von einander ab.

***) Mil. P. p 62.

vergleichen mit einem Schlage auf einen metallenen Gong, während das zweite der Nachhall ist. Wie wenig befriedigend die Definition auch ist, so ersieht man aus dem beigefügten Vergleich, dass der Autor des angeführten Werkes das im Sinne gehabt hat, was in unserer Uebersetzung ausgedrückt liegt.*)

Als 10) folgt Geisteskraft, Kraftanstrengung, das Gegenteil von Trägheit; das charakteristische dieses *saṃskâra* ist, Halt zu geben, wie eine Stütze verhindert es die Vernichtung des moralischen Verdienstes; wenn ein Haus nach einer Seite überhängt, soll man es ja stützen, damit es nicht einstürzt. Der 11. Begriff ist Ernst, Energie. Darauf folgt 12) Beharren und 13) Lust. Ein hoher Grad von Beharren ist Verzückung, die imstande ist, einen in die Wolken zu erheben. Als ein Resultat der Sucht, der scholastischen Philosophie eine erbauliche und fromme Färbung zu geben, kann man es betrachten, dass der eben gebrauchte bildliche Ausdruck in (348) flachem Sinne aufgefasst worden ist, was mit der Erfindung und Anwendung von frommen Legenden Hand in Hand ging. Eine dieser Erzählungen möge hier aufgenommen werden. Der Mönch Tishya hatte nämlich die Gewohnheit, dem Reliquienschreine seine Verehrung darzubringen. Bei irgend einem Feste blickte er nach der Stelle, wo die vornehmsten Reliquien niedergelegt waren, und dachte bei sich selbst: „Wie viel Mönche und religiöse Personen sind hier in früheren Zeiten versammelt gewesen, um ihre Verehrung dar-

*) Häufig wird das erste in dem allgemeineren Sinne von „Gedanke“ gebraucht; auch in Yoga-Sûtra I, 17 stehen *vitarka* und *vicâra* neben einander und wird das erstere erklärt als „grobes Raten“ und letzteres als „genaueres Eingehen“. Doch im I. 43 bedeutet *savitarka* „mit Unsicherheit, Zweifel behaftet“, in II. 33 ist *vitarka* ein „auftauchender Gedanke“, z. B., werde ich etwas thun oder nicht thun, „Plan“.

zubringen!" Während er hierüber nachdachte, teilte sich ihm die Kraft der Verzückung mit, wodurch er in den Stand gesetzt wurde, sich in die Luft zu erheben und nach der geweihten Stelle zu gehen. Ausser Beharren bedeutet Nr. 12 auch „Liebe" und ist dann das Gegenteil von Böswilligkeit oder dem Wunsche, ändern ein Leid zuzufügen. .

Die 14. Stelle wird eingenommen von dem Glauben, ruhigem Vertrauen. Dies ist eine besonders rühmenswerte Eigenschaft, sie wirkt ebenso reinigend und heiligend, als erhebend. Auch 15) Gedächtnis, Vorsicht ist eine empfehlenswerte Eigenschaft, die einen zurückhält, Böses zu thun, und ihn zum Guten antreibt. Man kann sie mit einem treuen Minister vergleichen, der je nach den Umständen den König zurückhält und antreibt, indem er ihm guten Rat und die nötigen Aufklärungen gibt.

Weiter werden aufgezählt 16) Scham, 17) Furcht, 18) Uneigennützigkeit, 19) Wohlwollen; dann folgt noch 20) Klugheit, Weisheit. Sie ist es, die die Unwissenheit vertreibt und offenbart, was gut und was nicht gut ist, wie eine brennende Lampe die Gegenstände, welche im Dunkeln verborgen bleiben würden, sichtbar macht. Das Gegenteil ist Unwissenheit. Man muss einen Unterschied machen zwischen Wahrnehmung, Verstand und Weisheit. Durch das erste werden wir die verschiedenen Farben der Gegenstände gewahr, doch es genügt nicht, um uns ihre Unbeständigkeit aufzudecken; mit dem Verstande erkennen wir sowohl die Farben, als auch die Unbeständigkeit der Dinge, aber er reicht nicht aus, uns den Weg zur Seligkeit zu weisen, während die Weisheit uns alle drei, Farben, Unbeständigkeit und die Wege kennen lehrt. Eine Art von Weisheit besitzen nur die Pratyekabuddha's und der höchste Buddha, nämlich diejenige, durch die man die vier Grundwahrheiten entdeckt.

(349) Auf Weisheit folgt 21) Unparteilichkeit; dann olgen von 22—33 in der Liste sechs Eigenschaften des Körpers, die auch auf den Geist Anwendung finden, nämlich: Ruhe, Gewandtheit, Geschicklichkeit, Uebung, Geradheit und Rechtschaffenheit.

Mitleid und Teilnahme an dem Glücke eines anderen nehmen die 34. und 35. Stelle ein. Anstand in Worten, in Thaten, in der Lebenswiese sind 36 bis 38.

Was nun weiter folgt, sind schlechte Eigenschaften oder Fehler: 39) Habsucht, 40) Hass, 41) Verblendung, 42) falsche Einsicht, falscher Glaube, definirt als der Unglaube, welcher das Bestehen dieser Welt und der kommenden leugnet. Es ist die Hauptquelle aller Sünde. 43) Aufgeblasenheit, 44) Schamlosigkeit, 45) Vermessenheit, 46) Zweifelsucht, 47) Dünkel, 48) Neid, 49) Missgunst, 50) Verdriesslichkeit, 51) Schwermut und 52) Trägheit.

Wenn man obige Liste durchgeht, wird man bemerken, dass sie Zustände, namentlich geistige und sittliche, und zeitliche Eigenschaften enthält. Von Charakterzügen oder Anlagen kann man vom buddhistischen Standpunkte aus nicht sprechen.

Auch die Nördlichen haben in dieser Hauptgruppe allerlei zeitliche Zustände und Stimmungen des Geistes und des Gemütes, wie Zuneigung, Abneigung, Furcht, Freude, Schmerz etc. Stolz, Dünkel, Verblendung, Tugend und Untugend, grössere und kleinere Sünden.

Zwischen den *saṃskâra's* der Yogin's und denen der Buddhisten ist keine ursprüngliche Verschiedenheit zu entdecken. Was die letzteren haben, ist nur eine Erweiterung dessen, was sich weniger entwickelt bei den ersteren findet.

V. Verstand.

Diese Hauptabteilung umfasst nicht weniger als 89 Nummern, die sechs ersten sind ebensoviel Namen für die Thätigkeiten des Unterscheidungsvermögens, des Verstandes, bei der Wahrnehmung durch das Auge, Gehör und die vier übrigen Sinneswerkzeuge incl. den inneren Sinn. (350) Ausser der Thätigkeit bezeichnet dasselbe Wort auch das Resultat, die auf genannte Weise gewonnene Erkenntnis. Zur Erklärung der Verbindung zwischen den sechs Sinnesvermögen und dem Verstande werden einige nicht unwichtige Einzelheiten mitgeteilt. Von dem Auge wird gesagt, dass es eine Kugel von dunkler und einen Kreis von weisser Farbe hat. Wie ein Tropfen Oel auf dem obersten von sieben über einander gelegten baumwollenen Tuchen schnell durch alle sieben hindurchdringt, so geht auch das Licht, welches ins Auge fällt, durch alle sieben concentrischen Lagen des leiblichen Auges.*)

Zu der Zusammensetzung des Auges tragen die vier Elemente bei, aber sein hauptsächlichstes Vermögen ist das Erkenntnisvermögen, der Verstand, wie der Fürst das Haupt seiner Untergebenen ist.

Nicht das Auge sieht, denn es hat kein Bewusstsein, ebenso wenig sieht der Verstand oder der Geist das Bild, denn er hat kein Auge. Wenn der Verstand sähe, so würde er auch das Bild innerhalb einer Mauer sehen. Er würde bis in das Innerste eines undurchsichtigen dunkeln Körpers eindringen; doch das ist nicht der Fall, erst wenn das Auge und das Bild mit einander in Contact kommen, sieht man. Dazu ist nötig, dass Licht vom Auge komme. Weil das Licht nicht vom Innern einer Mauer kommt,

*) Wohl zu unterscheiden von dem himmlischen Auge.

kann man nicht sehen, was drinnen ist. Von einigen Substanzen, wie Krystall und Edelstein, strahlt Licht aus, so dass man sehen kann, was in ihnen ist.*) Wenn ein Gegenstand gesehen wird, geschieht es nicht allein durch das Auge und ebenso wenig allein durch den Verstand. Das, was sieht, ist eigentlich das Sehvermögen, obgleich wir im alltäglichen Leben sagen, dass das Auge sieht. Alle übrigen Nummern bilden ein Register von guten oder heiligen, schlechten oder sündhaften und gleichgiltigen Gedanken, Gesinnungen und Begriffen (351) (*citta's*). Das gute, heilige, sündlose Denken (*kuçala-vijñâna*) enthält 21 Arten von guten Gedanken, die auf eine der höheren Sphären oder eine überirdische, geistige Sphäre gerichtet sind und danach eingeteilt werden, sowie nach den verschiedenen Umständen, womit die frommen Gedanken verbunden sind. Nach dieser Einteilung beziehen sich acht Begriffe auf das Luftgebiet der Wünsche (*kâmâvacara*), fünf auf das der Formen (*rûpâvacara*), vier auf das formenlose (*arûpâvacara*), und vier auf das noch höhere überirdische und rein geistige, d. h. eingebildete Gebiet (*lokottara*). Die Art und Bedeutung dieser ethisch-mystischen Begriffe kann nicht besser ans Licht gestellt werden, als dadurch, dass wir ein Citat aus einer heiligen Pâlischrift**) folgen lassen.

---

*) So Hardy, *Manual* p 419. Es fragt sich, ob die Stelle genau übersetzt ist. Der Commentator zum Nyâya-Sûtra III. 1, 38 stellt die Sache so dar, dass Glas, dünne Glimmerblättchen und Krystall das Licht durchlassen, nicht verhindern, wie z. B. eine Mauer. Etwas vorher hat er gesagt, dass die Wahrnehmung zustande kommt infolge einer Verbindung zwischen dem Gesichtsstrahl und dem Gegenstande, und dass dieser Strahl etwas, was durch eine Mauer, einen Schirm etc. etc. verdeckt ist, nicht deutlich machen kann.

**) Mitgeteilt im Pali. Dict. p 577 von Childers, der ausdrücklich hervorhebt, dass das Stück eine gute Probe

„Das auf das Luftgebiet der Wünsche gerichtete Denken ist achtfältig, da man es einteilen kann, je nachdem es in Verbindung steht mit Freudigkeit, Gleichgültigkeit, Wissen und Antrieb, nämlich: in Denken begleitet von Freudigkeit und verbunden mit Wissen, und zwar entweder spontan oder künstlich entstanden und ebenso nicht verbunden mit Wissen; und Denken begleitet von Gleichgültigkeit und verbunden mit Wissen und zwar spontan oder nicht spontan; und ebenso nicht verbunden mit Wissen. Denn wenn jemand Almosen gibt und andere gute Werke thut, nicht gleichgültig oder von einem anderen angetrieben, sondern freudig, um den Empfänger der Gabe zu erfreuen, dann hat er einen spontanen Gedanken, begleitet von Freudigkeit und verbunden mit Wissen. Dagegen, wenn jemand in der angegebenen Weise freudig, aus Gewohnheit der Freigebigkeit oder aus einem anderen Grunde, obschon mit wahrhaft guter Einsicht und innigem Glauben, aber gleichgültig oder von einem anderen angetrieben, handelt, dann wird derselbe Gedanke bei ihm „künstlich" genannt. Ferner, wenn junge Mönche durch das ihnen von ihren Verwandten gegebene gute Beispiel (352) mit Freudigkeit, doch aber unbedacht, weggeben, was sie gerade in Händen haben, oder fromme Verehrung beweisen, dann entsteht der dritte Gedanke. Und wenn sie dasselbe thun, weil sie von ihren Verwandten angetrieben werden, zu schenken oder fromme Verehrung zu beweisen, dann hat der vierte Gedanke statt. Endlich, wenn jemand in den anderen vier möglichen Fällen

---

von der praktischen Anwendung der buddhistischen Metaphysik und „von dem Leben ist, welches die heiligen Schriften, die man oberflächlich für Listen trockener termini technici würde halten können, durchdringt". Es ist sicherlich wahr, dass gerade in den Einzelheiten, in der Art und Weise, wie jeder Artikel ausgearbeitet ist, das Bedeutende steckt.

ohne Freudigkeit zu Werke geht, welchem Grunde auch immer der Mangel an Freudigkeit zuzuschreiben sei, dann entstehen die vier Gedanken, begleitet von Gleichgültigkeit. Und also ist das auf das Luftgebiet der Wünsche gerichtete reine und heilige Denken achtfältig."

Es gibt zwölf sündhafte Gedanken, von denen acht von Eigennutz, zwei von Zorn, zwei von Verblendung begleitet sind.

Noch grösser ist die Anzahl der gleichgültigen Gedanken oder Gesinnungen, die weder gut noch böse sind. Sieben Arten derselben führen zu schlimmen Folgen, acht zu guten, acht zu dem Luftgebiet der Wünsche unter bestimmten Umständen, fünf zu dem der Formen, vier zu dem Formlosen, vier zu dem Ueberirdischen oder rein Geistigen. Endlich gibt es eine Anzahl von gleichgültigen Gedanken, welche zu Handlungen führen, die jenachdem Geburt in den verschiedenen ätherischen Regionen zur Folge haben.

Bei den Nördlichen umfasst diese Hauptgruppe den Verstand, den einige mit Geist, Seele oder Selbstbewusstsein (*âtman*) identificiren, ferner die Thätigkeit des selbstbewussten Verstandes oder des Denkprocesses, den Strom von Gedanken und Gesinnungen. Die ganze Gruppe wird von ihnen zusammengefasst unter dem Namen *ċitta*, Intelligenz, Geist, Selbstbewusstsein oder auch *âtman*, während die vier übrigen Gruppen *caitta*, d. h. intellectuell, geistiger Natur und zum Geist gehörend genannt werden. Die ganze Zusammenstellung ist *âdhyâtmika*, psychisch oder vielmehr auf das Subject bezüglich, im Gegensatz zu *bhautika* materiell. Vom streng monistisch-buddhistischen Standpunkte aus betrachtet, ist die Seele, *âtman*, ein Ausdruck für die ganze Person, für alle seine körperlichen, geistigen und sittlichen Eigenschaften und Vermögen. Wenn wir dieses vor Augen halten, können wir die Lehre von den fünf Skandha's ebensogut

Psychologie (353) als Physiologie benennen. Nun ist der Buddhismus nicht einfach ein philosophisches System, sondern eine philosophische Kirchengemeinschaft; daher kommt es, dass die Psychologie, wie wir aus dem Vorhergehenden gesehen haben, in nicht geringem Masse eine sittliche und erbauliche Tendenz gegeben wird. Denkt man sich dieselbe weg, dann bleibt ein System übrig, das in keinem Falle Anspruch auf Idealismus machen kann im Gegensatz zu der Lehre von Name-und-Form, die ihren höchst idealistischen Ursprung nirgends verleugnet.

Wenn wir auch keinen inneren Zusammenhang zwischen der psychologischen und phänomenologischen Abteilung der Metaphysik entdecken können, so sind wir doch der Ansicht, dass beide von Anfang an einen Teil des kirchlichen Systems gebildet haben. Von letzterer, der Phänomenologie, kann man behaupten, dass sie älter ist als der Buddhismus, also von ihm übernommen wurde, und was letzteres betrifft, so berechtigt die Uebereinstimmung zwischen Nördlichen und Südlichen zu dem Schlusse, dass sie ebensowenig eine spätere Zuthat ist, als die anderen.

Es steht ausser Zweifel, dass beide Hauptstücke des Abhidharma fortwährend erweitert und vertieft worden sind, und dass die Gestalt, in der sie auf uns gekommen sind, in vieler Hinsicht Veränderungen erlitten hat; aber die Hauptzüge und die Terminologie müssen schon bei der Einrichtung der Brüderschaft bestanden haben.*)

*) Wir glauben die Richtigkeit der Ansicht von Wassiljew *Buddh.* p 91 dass die frühesten buddhistischen Werke nur roh in der Form gewesen sein können, weil sie nicht schriftlich abgefasst waren, in Zweifel ziehen zu müssen. Das Beispiel des Veda belehrt uns, dass der Gebrauch der Schrift nicht zur Hervorbringung und Ueberlieferung von formell ausgebildeten Geistesproducten nötig ist.

3) Persönlichkeit.

Der Inbegriff der fünf Skandha's bildet die Persönlichkeit.*) Empirisch gesprochen ist es die Persönlichkeit, aber idealistisch betrachtet sind die Verbindung der (354) Skandha's und die Person wiederum nicht dasselbe. Da alles Concrete sich unaufhaltsam verändert, nichts ausser den Elementen und abstracten Grundprincipien in zwei auf einander folgenden Zeitpunkten dasselbe bleibt, ist auch die Person nichts anderes, als eine Summe von auf einander folgenden, einander nicht gleichen Zuständen, zwischen denen keine andere Verbindung besteht, als dass sie auf einander folgen. Um eine Idee von der Art und Weise zu geben, wie diese Sätze bewiesen werden, wollen wir einen abgekürzten Auszug von einigen Seiten aus einer der berühmtesten Schriften der südlichen Buddhisten geben, die schon zu verschiedenen Malen im Vorausgehenden beiläufig citirt worden ist, und den Titel hat: „Die Fragen des Milinda“.

Im Anfange des Gespräches zwischen dem griechischen König Milinda (Menander von Baktrien) und dem Kirchenvater Nâgasena**) fragt der erstere: „Wie ist dein Name, ehrwürdiger Herr?“ Nâgasena antwortete: „„Ich heisse Nâgasena, so nennen mich meine Genossen, und diesen Namen haben mir meine Eltern gegeben, aber es ist nichts anderes als ein Name, ein Begriff, eine Benennung, eine Andeutung, ein conventioneller Ausdruck; eine Individualität***) ist

---

*) Dieselbe fällt zusammen mit *âtman*, obgleich dieses Wort im engeren Sinne bei den Nördlichen mit *citta* oder *vijñâna* identificirt wird, wie wir eben gesehen haben.

**) Mil. P. p 25.

***) *Puggala*, Sanskrit *pudgala*, ist bald ein Atom, eine Monade, ein Individuum, bald eine als Einheit gedachte, besondere Vereinigung von Atomen. In gewöhnlichem Sinne von Person, Individuum gebraucht Nâgasena das

darin nicht enthalten.““ Der König bemerkt: „Wenn sich das so verhält, wer ist es denn, der dir Almosen u. s. w. gibt? wer verwendet sie? Wer hält die sittlichen Gebote? Wer verlegt sich auf Meditation? Wer realisirt die vier Grade der Heiligkeit, deren Genuss und das Nirvâṇa? Wer tötet? Wer stiehlt? Wer ist unzüchtig? Wer lügt? Wer trinkt geistige Getränke? Also gibt es kein Gut, kein Schlecht; besteht nicht derjenige, der gute oder böse Werke thut oder thun lässt, gibt es keine Vergeltung von Gut und Böse; wenn jemand dich tötet, begeht er keinen Mord. (355) Diejenigen, die dich unterrichtet haben, existiren nicht, deine Priesterweihe existirt nicht; wer ist dann Nâgasena? Sind die Haupthaare Nâgasena?“ — „„Nein, König!““ — „Vielleicht die Hauthaare?“ — „„Auch nicht.““ — „Sind die Nägel, die Zähne, die Haut es?“ — Die Antwort lautete verneinend. „Ist einer der fünf Skandha's Nâgasena? Sind sie alle fünf zusammen Nâgasena?“*) — „„Nein.““ — „Ist etwas anderes als diese fünf Nâgasena? Dann sehe ich, so viel ich auch frage, Nâgasena nicht, dann ist Nâgasena nur ein Klang, es gibt keinen Nâgasena!“

Wort z. B. Mil. P. p 61. Der scharfsinnige Unterschied muss vielleicht darin gesucht werden, dass er hier das Bestehen von Person in dem Namen leugnet. Weniger scharfsinnig als bequem ist es in der Metaphysik, mit einem Worte mehr als eine Bedeutung zu verbinden, am liebsten ohne nähere Bestimmung, welche Bedeutung man in einem gegebenen Falle meint. Dann kann man besser mit den Worten spielen.

*) Das klingt, als ob man sagte, dass ein Ganzes nicht gleich der Summe der Teile sei, aber man darf nicht vergessen, dass die buddhistische Metaphysik rein idealistisch ist. Hierin zeichnet sich die Lehre der indischen Materialisten vorteilhaft durch Klarheit aus: „Die Seele (oder Persönlichkeit, *âtman*) ist nichts anderes, als ein durch Intelligenz unterschiedener Körper“. Dabei berufen sie sich auf eine Aeusserung Yâjñavalkya's, die oben p 6 mitgeteilt ist.

Um die falschen Begriffe des Königs*) zu bekämpfen, richtet der Doktor Gegenfragen an ihn, etwa in der Manier des Sokrates.**) Er beginnt ungefähr so: „Bist du zu Fusse hierhin gekommen, König, oder in einem Wagen?“ — „„In einem Wagen.““ „Wenn das so ist, so sage mir, ist die Deichsel der Wagen?“ — „„Nein.““ „Ist die Axe es?“ — „„Nein.““ „Die Räder, der Kasten, das Joch, die Zügel, die Peitsche?“ — „„Nein.““ „Ist das alles zusammen der Wagen?“ — „„Auch nicht.““***) „Ist denn etwas anderes ausser diesem der Wagen?“ — „„Nein, ehrwürdiger Herr!““ — „Dann, König! sehe ich keinen Wagen; dann ist der Wagen nur ein Klang; es gibt keinen Wagen. Du, König! bist der mächtigste Fürst von ganz Jambudvîpa; welche Furcht bewegt dich dann, eine Unwahrheit zu sagen? Hört, ihr 500 Griechen und 80 000 Mönche, die ihr hier zugegen seid: (356) König Milinda gibt an, dass er in einem Wagen hierhin gekommen ist, doch wenn ich ihn bitte, zu erklären, was ein Wagen ist, dann gelingt es ihm nicht. Ist das gut zu nennen?“ —

Als der Kirchenvater so gesprochen hatte, riefen die 500 Griechen ihm zu und forderten den König

---

*) Dieselben haben, beiläufig bemerkt, merkwürdig viel Aehnlichkeit mit denen der ketzerischen indischen Logik, dem *Nyâya*.

**) Doch mit einer anderen Tendenz. Während Sokrates Antworten entlockt, um den Gefragten selbst die Lösung finden zu lassen, überhäuft Nâgasena den König mit Fragen, um seine Einwürfe, die er nicht entkräften kann, mit einem Wortschwall zu ersticken und die Aufmerksamkeit von dem fraglichen Punkte abzulenken.

***) Es ist sonderbar, dass Nâgasena die Aufzählung nicht weiter fortsetzt und nicht fragt, ob etwa die Pferde, der Wagenlenker, der König selbst und ferner alle möglichen Dinge, die nie jemand für Teile eines Wagens angesehen hat, ebensowenig wie die Zügel und die Peitsche, den Wagen ausmachen.

auf, ihm die Antwort nicht schuldig zu bleiben. Darauf erwiderte Milinda: „„Ich spreche keine Unwahrheit. Aus der Deichsel und aus der Axe und aus den übrigen Teilen entsteht das, was man einen „Wagen“ nennt, als ein blosser Name, ein Begriff, eine Benennung, eine Andeutung, ein conventioneller Ausdruck.““ — „Richtig, o König! und ebenso entsteht aus den Haupthaaren und aus den Hauthaaren und aus den übrigen Teilen das, was man „Nâgasena“ nennt, als ein blosser Name, ein Begriff, eine Benennung, eine Andeutung, ein conventioneller Ausdruck. Aber eigentlich ist darin keine Individualität zu erkennen.*) Und so hat der Herr auch selbst zu der Nonne Vajrâ gesprochen:

„Wie durch Einung der Teilstücke das Wort „Wagen“ erst entsteht,
So entsteht der Begriff „Wesen“ durch der Skandha Vorhandensein.“

Das dem Kirchenvater in den Mund gelegte Raisonnement scheint auf Folgendes hinauszukommen: Die sogenannte Individualität, sei es des Lebenden oder Leblosen, gibt es nicht; im eigentlichen Sinne besteht sie nur als Begriff, als Name, als Wort. Letzteres geht unmittelbar hervor aus dem citirten Verse, in dem ausdrücklich gelehrt wird, dass das Wort „Wagen“ aus der Vereinigung seiner Bestandteile entsteht; es wird aber nicht gesagt: „Dasjenige, was es auch immer sein möge, was wir mit dem Namen ‚Wagen‘ andeuten.“ Dem Nichtsein der Individualität steht die Anerkennung desjenigen, was wirklich ist, gegenüber; was der Verfasser der „Fragen“ unter dem Ausdrucke „es ist“ oder „es besteht“ verstanden haben will, lässt sich nicht überall so leicht

*) Der Gedanke, den Menschen mit einem Wagen zu vergleichen, ist dem uralten Vergleiche des Körpers mit einem Wagen und des Geistes als des Wagenlenkers nachgebildet.

eruiren. Auf die wichtige Frage des Königs*): „Giebt es einen Buddha?" (357) antwortet Nâgasena: „Ja, der Herr ist, er besteht". „Kann man", fährt der König fort, „angeben, wo der Buddha ist?" Die Antwort lautet verneinend, weil der Herr das definitive Nirvâṇa erreicht habe. Auf die Bitte Milinda's, ihm dies durch einen Vergleich klar zu machen, führt der Kirchenvater zur Erklärung an, dass man von der einmal erloschenen Flamme eines Feuers nicht angeben kann, wo sie ist, und ebensowenig, wo der Buddha ist. Aber man kann ihn nachweisen unter der Form des Dharma, denn der Dharma ist von dem Herrn verkündigt worden.

Um die wahre Bedeutung hiervon zu begreifen, muss man andere Stellen vergleichen, wo ganz deutlich erklärt wird, dass dieses oder jenes ist. So z. B. fragt der König an einer Stelle**): „Gibt es in der Welt sogenannte Gnomen?" Nâgasena antwortet: „Ja, König! Solche sind da."

Der Ausdruck ist in beiden Fällen genau derselbe. Ist also das Dasein des Buddha und der Gnomen auf gleiche Linie zu stellen? Es ist nicht der geringste Grund vorhanden, diese Frage verneinend zu beantworten. Was der Laie darunter sich denkt, können wir auf sich beruhen lassen. Für den buddhistischen Weisen bestehen die Buddha's und Gnomen in gleicher Weise als Begriff, d. h. als Phantasiegebilde. Der Ungläubige denkt über diesen Punkt beinahe ebenso wie die Heiligen, aber er würde sich etwas anders ausdrücken und sagen: der Buddha und die Gnomen sind mythische Wesen.

Im allgemeinen kann man annehmen, dass nur dasjenige ist oder besteht, was als *dhâtu*, d. h. Grundstoff und metaphysisch Grundprincip, Hauptbegriff an-

*) Mil. P. p 73.
**) Mil. P. p 27.

erkannt wird. So gibt es ein Element Erde, ein Element Feuer etc., und ebenso einen *dhâtu* Buddha, einen *dhâtu* Nirvaṇa etc. Es wäre vielleicht einfacher, zu sagen: „Alles was denkbar und undenkbar ist, wird dadurch zu etwas Bestehendem erhoben, dass wir es *dhâtu* nennen". Nur ein *dhâtu* ist bleibend und unvergänglich, alles Uebrige ist „momentan wie eine Wolke und die verschiedenen Zustände und Stimmungen".*) (358) Und wenn auf Alles, was sich unablässig verändert, ein Ausdruck wie daseiend oder bestehend angewandt wird, dann ist dieses nicht im eigentlichen metaphysischen Sinne aufzufassen.

---

4) Wiedergeburt.

Die Lehre von der Wiedergeburt**) ist durch die Buddhasöhne aus dem herrschenden Glauben herübergenommen worden. Sie steht nicht im Einklang mit der Lehre von den fünf Skandha's und hat demzufolge Veränderungen erleiden müssen. Um darzulegen, wie und in welchem Punkte diese angebracht sind, werden wir den Verfasser der „Fragen des Milinda"***) reden lassen. Im Verlaufe des Gespräches zwischen dem griechischen Könige und dem Doctor Nâgasena fragt ersterer: „Wer wird wiedergeboren (eigentlich: nimmt einen neuen Leib an)." Der Kirchenvater antwortet: „„Name-und-Form wird wiedergeboren"". — „Nimmt man gleiches ‚Name-und-Form' die man jetzt hat, wieder an?" — „Nein, König! Mit diesem ‚Name-und-Form' thut man gute oder böse Werke, und durch diese Werke (d. h. die Summe von Verdienst oder Schuld) nimmt man ein anderes

*) Sarvadarçana-Saṃgraha p 12.
**) Siehe p 9.
***) Mil. P. p 46.

‚Name-und-Form' an."" — „Verehrter! wenn man nicht wieder dasselbe ‚Name-und-Form' annimmt, dann wird man ja erlöst sein von den bösen Werken." — Der Kirchenvater erwiderte: „„„Das würde der Fall sein, wenn man nicht wiedergeboren würde; aber da man nun doch wiedergeboren wird, entgeht man nicht den Folgen der bösen Werke"". Milinda sagte: „Mache mir das durch ein Gleichnis klar". Der Doctor sagte: „„„Gesetzt den Fall, König! dass jemand eines anderen Aepfel*) stiehlt, und dass der Eigentümer der Aepfel den Thäter fasst und beim Könige des Diebstahls anklagt, dass dann der Schuldige anführt: ‚Majestät, ich habe seine Aepfel nicht weggenommen; die Aepfel, die er gepflanzt hat, sind nicht dieselben, die ich weggenommen habe; ich bin nicht strafbar'. Nun, König! (359) verdient der Mann die Strafe oder nicht?"" — „Allerdings wird er strafbar sein." — „„„Weshalb?"" — „Weil der Mann, was er auch sagen möge, so lange er die früheren Aepfel nicht wegdisputiren kann, wegen der späteren Strafe verdient". — „„„Ebenso, König! thut man mit dem gegenwärtigen ‚Name-und-Form' gute oder böse Werke und nimmt man dadurch ein anderes ‚Name-und-Form' an.""

Auf des Königs Bitte wird der fragliche Gegenstand noch näher durch andere Vergleiche beleuchtet; einer derselben ist einem Brandstiftungsfalle entlehnt. Jemand verursacht durch Unvorsichtigkeit Brand; seine brennende Lampe kommt in Berührung mit Heu; von dem Heu teilt sich die Flamme dem Hause mit und pflanzt sich nach anderen Häusern fort, so dass schliesslich das ganze Dorf abbrennt. Von den Dorfbewohnern zur Verantwortung gezogen, entschuldigt

*) Das Wort im Text bezeichnet botanisch „mango", aber rhetorisch und ausserdem etymologisch ist es unser „Apfel".

sich der Mann mit der Ausflucht, dass er das Dorf nicht in Brand gesteckt habe, weil das Feuer seiner Lampe nicht dasselbe ist wie dasjenige, wodurch das Dorf in Flammen aufgegangen ist. Die Sache wird vor den Richterstuhl des Königs gebracht, und die Frage ist nun, welcher der beiden Parteien der König Recht geben sollte. Milinda erklärt, dass seine Entscheidung zu Gunsten der Dorfbewohner ausfallen würde. „Weshalb?" fragt der Kirchenvater. „Weil der Mann sagen kann, was er will, das Feuer ist von seiner Lampe ausgegangen." — „Ebenso, König! ist ‚Name-und-Form' bis zum Tode etwas anderes, als das nächste ‚Name-und-Form' bei der Wiedergeburt. Aber das letztere stammt von dem ersteren ab, deshalb entgeht dasselbe nicht den Folgen (der bösen Werke)."

Das Endresultat, in anderen Worten ausgedrückt, ist folgendes: „Die Schuld, die jemand in seinem Leben auf sich ladet, bringt nach seinem Tode ein anderes Wesen hervor, welches die Schuld trägt, weil dieses andere Wesen das Product der Schuld des Gestorbenen ist". Aus dem Raisonnement folgt aber nur, dass eine strafbare Person strafbar ist, nicht, dass sie auch wirklich bestraft wird, was eben zu beweisen war.*) (360) Der Keim zu dem Raisonnement liegt in der von jedem zugegebenen Wahrheit,

*) Abgesehen von der ganzen Seelenwanderung, kann man sagen, dass der Zustand, in dem sich Jemand befindet, die Folge, das Product seiner früheren Handlungen ist, dass er also das Resultat, das Kind seiner eigenen Werke ist. Da das Resultat und der Verrichter der Handlungen in diesem Falle ein und dieselbe Person sind (in verschiedenen Lebensabschnitten), so kann in Wahrheit erklärt werden, dass niemand den Folgen seiner Handlungen entgeht. So ungefähr muss der Inhalt der Geheimlehre gewesen sein, aus der sich der Glaube an die Wiedergeburten entwickelte. Wir dürfen allerdings nicht behaupten, dass dies die unausgesprochene Ansicht Nâgasena's ist.

dass die Folgen von jemandes Thaten nach seinem Tode fortdauern. Goethe drückte den Gedanken in folgenden Worten aus:

„So wirkt mit Macht der edle Mann
Jahrhunderte auf seines Gleichen:
Denn was ein guter Mensch erreichen kann,
Ist nicht im engen Raum des Lebens zu erreichen.
Drum lebt er auch nach seinem Tode fort,
Und ist so wirksam als er lebte;
Die gute That, das schöne Wort,
Es strebt unsterblich, wie er sterblich strebte."

Gänzlich abweichend hiervon ist die buddhistische Vorstellung, welche der Schuld und dem Verdienste eine thätige Rolle zuspricht, und sehr verwandt, wenn nicht gar entlehnt, einer Theorie der streng vedischen Ritualisten, der Anhänger der sogenannten Pûrva-Mîmâṃsâ. Dieselben gehen aus von dem Satze, dass alle begehrenswerten Güter lediglich durch die richtige Darbringung der vedischen Opfer erlangt werden können. Als strenge Atheisten erklären sie, dass die vedischen Götter, denen die Opfer dargebracht werden, reine Namen seien*), die nur deshalb nötig sind, weil ein Opfer doch eine Adresse haben muss. Jede Opferhandlung, insofern sie richtig dargebracht ist, erschafft eine unsichtbare Kraft, die im Verlaufe der Zeit unfehlbar die gewünschte Frucht bringt; die Opferhandlung heisst *karma*, Werk. Dieses *karma* sichert bestimmte Folgen, ebenso wie das gute und böse *karma*, ohne zu fehlen, Wiedergeburt zur Folge hat. Die geheimnisvolle Kraft selbst heisst *adṛishṭam*, das Unsichtbare. Hiermit ist zu vergleichen, was Nâgasena

*) Die Umbildung der Lehre in theistischer Richtung, die wahrscheinlich dem Kumârila in dem 8. Jahrhundert unserer Zeitrechnung zuzuschreiben ist, steht folglich in Widerspruch mit dem Grundgesetz der Mîmâṃsâ, den Aphorismen des Jaimini. Vgl. Padmapurâṇa, citirt im Commentar zu Sâṃkhya-pravacana p 6.

auf die Frage (361) Milinda's*), wo die Handlungen, Verdienst und Schuld eines Verstorbenen, bleiben, antwortet. „Sie werden ihm folgen wie ein unzertrennlicher Schatten"**), sagte der Doctor. „„Kann man"", fuhr der König fort, „„zeigen, wo diese Werke sind?"" — „Nein", erhielt er zur Antwort, „ebensowenig wie man an Bäumen, die noch keine Frucht tragen, zeigen kann, wo die Früchte sitzen werden". Im Widerspruch mit der vorgetragenen Theorie ist die Lehre, dass Buddha sich alles dessen erinnert, was er in den Zeiten seiner Bodhisattvaschaft erlebt hat. Von dem dogmatisch-kirchlichen Standpunkte aus wird man die Kluft zwischen der alten und neueren***) Theorie der Wiedergeburt dadurch verdecken können, dass man sagt, der Buddha erinnere sich nicht vermöge seiner Identität mit dem Bodhisattva früherer Zustände, sondern weil es zu seinen übermenschlichen Eigenschaften gehört, sowohl die Vergangenheit, als auch die Zukunft zu kennen. Dadurch wird man den Blick von der Kluft abwenden können, aber man kann sie nicht ausfüllen und nichts ist klarer, als dass die Lehre von der Wiedergeburt, wie sich dieselbe in den Bodhisattva-Legenden abspiegelt, eine ganz andere ist, als die später sanctionirte, wenn nicht für die einfältigen Laien, so doch für die irdischen Heiligen.

*) Mil. P. p 72.

**) Dieser Ausdruck kann ursprünglich ebensowenig etwas mit der Wiedergeburt zu thun haben, als die folgenden Worte in Smiles Plicht: „Was wir denken und thun, ist unwiderruflich; es übt seinen Einfluss aus, es bildet unsren Charakter, es pflanzt sich fort in die Zukunft. Die Vergangenheit ist immer mit uns".

***) Oder vielleicht die esoterische und für das Publikum bestimmte.

5) Erlösung.

Der Herr ist wie alle früheren Buddha's in die Welt gekommen, um durch die Offenbarung des Gesetzes Götter und Menschen zu erlösen von allen Leiden, die in der Finsternis wurzeln.*) Diese Erlösung ist unter verschiedenen Namen als *nirvâṇa*, *nirvṛiti* etc. bekannt. Im mythologischen oder (362) kosmologischen Sinne gibt es dreierlei Nirvâṇa oder Erlöschen des Lichtes, zunächst der tägliche Untergang der Sonne im Westen, dann die Zeit der grössten Lichtschwächung am kürzesten Tage, endlich das Ende des Jahres, der letzte Abschied der Sonne am letzten Tage des Jahres. Diese drei kann man in den drei Ausdrücken *nirvâṇa*, *parinirvâṇa* und *mahâparinirvâṇa* finden. Das letzte ist nur anwendbar auf den einen Buddha, die beiden anderen auch auf die himmlischen Seher, die heiligen Arhat's oder Sterne. Kurzweg wird sowohl der kosmische, als der heliakische Untergang durch das einfache *nirvâṇa* angedeutet. Dieses himmlische Nirvâṇa wird nicht direct und unzweideutig erklärt, aber doch deutlich genug in der Legende beschrieben.

Als metaphysischer Begriff ist das Nirvâṇa nicht specifisch buddhistisch, sondern allgemein indisch; es besteht, um es so allgemein wie möglich auszudrücken, im Aufhören aller irdischen Leiden und unterscheidet sich seinem Wesen nach nicht von *moksha*, Befreiung, *çânti*, Ruhe, und dergl.*) Nun gibt es zwei Arten

---

*) Der ältere heidnische Ausdruck desselben Gedankens ist der, dass der Erleuchter der Welt kommt, um das Heer der Geschöpfe von der Finsternis und ihren Ausgeburten zu erlösen.

**) Es gibt eine Anzahl synonymer Worte, so z. B. Caraka 4, 5: „Die (ewige) Ruhe wird auch mit dem synonymen Unsterblichkeit (d. h. ewiger Tod) Brahma (d. h. Unendlichkeit = das Nichts) und Nirvâṇa bezeichnet“. An derselben Stelle wird die Erlösung Befreiung von der

von Erlösten, erstens diejenigen, welche es schon in ihrem Leben so weit in der Erkenntnis gebracht haben, dass sie gleichsam lebend tot sind, und zweitens diejenigen, die mit dem Tode, wenn alle Bande des Körpers gelöst werden, auch alle Irrtümer und Sünden ablegen. Die erste Erlösung wird gewöhnlich *jîvanmukti* genannt, die letzte und eigentliche einfach *mukti*, *moksha*. Ebenso unterscheiden auch die Buddhisten ein relatives Nirvâṇa, das man schon im Leben erreichen kann (*upadhiçesha* Pâli *upâdisesa*), und ein definitives oder endgültiges Nirvâṇa.

Letzteres kann nur bei jemandes Tode stattfinden. Da der Tod in der Vernichtung des Organismus und des Individuums, oder vielmehr (363) Scheinindividuums, besteht, geht die Erlösung mit vollkommener Vernichtung Hand in Hand, aber metaphysisch gesprochen ist Nirvâṇa dennoch ein anderer Begriff als Tod, weil jeder Tod Vernichtung zur Folge hat. Wenn nun Nirvâṇa und Vernichtung genau dasselbe bedeuten, würde jedes Individuum oder Scheinindividuum, sei es noch so sündhaft und unwissend, bei seinem Tode der Erlösung teilhaftig werden; alles Erhabene, Erbauliche, Wertvolle und Sittliche des Begriffes Nirvâṇa würde dadurch verloren gehen.

Es ist leicht zu verstehen, dass ein solches geheiligtes Wort nicht auf alle Buddhisten denselben Eindruck machen wird; es wird bei den einen mehr auf das Gemüt, bei den anderen mehr auf den Verstand wirken. Man kann jedoch das Unbestimmte

---

Wiedergeburt genannt; auch dies ist vollkommen anwendbar auf das buddhistische Nirvâṇa. Der gewöhnliche Ausdruck bei den Anhängern des Nyâya (Logik) ist *apavarga*, Schluss, Schlussact. Im Yoga ist der übliche terminus technicus *kaivalya*, gänzliche Scheidung, wobei der Organismus getrennt wird von einer hypothetischen Kraft — Seele oder Persönlichkeit (*âtman*, *purusha*) genannt — welche die Einheit des Organismus aufrecht erhält. Bei den çivaïtischen Mönchen heisst dieselbe *duḥkhânta*, Ende der Leiden und Nöte.

der Auffassung genau wiedergeben, wenn man es mit ewige Ruhe, selige Ruhe übersetzt. Das Nirvâṇa ist der ruhige Tod des Guten, nicht des Bösen, weil derselbe nicht ruhig sterben kann.*)

Wer spitzfindig sein will, kann behaupten, dass ewige Ruhe „noch nicht dasselbe ist wie Vernichtung"; es ist nicht unmöglich, dass dergleichen Spitzfindigkeiten im Schosse der Kirche dann und wann verkündet worden sind. Wir finden wenigstens in den Fragen des Milinda eine merkwürdige Stelle**) über Fragen, die zur Zeit aufgeworfen sein müssen. Als solche werden aufgeführt: „Ist die Welt ewig? Ist die Welt nicht ewig? Ist die Welt endlich? Ist die Welt unendlich? Ist die Welt sowohl endlich als unendlich? Ist die Welt weder endlich noch unendlich? Existirt der Tathâgata nach dem Tode? Existirt der Tathâgata nicht nach dem Tode? Existirt er und existirt er nicht nach dem Tode? Existirt er nicht und existirt er dennoch nach dem Tode?" Als diese Fragen einmal aufgeworfen wurden, weigerte sich der Herr, sie zu beantworten. Als Grund, weshalb die Fragen unbeantwortet gelassen wurden, wird angegeben, dass es keinen Grund oder Motiv gäbe, dieselben aufzuklären. Die negative Entscheidung des Buddha stimmt auffällig zu der anderer Weisen, welche (364) erklären, dass das Fortbestehen oder Nichtfortbestehen des Menschen nach dem Tode zu denjenigen Fragen gehört, welche selbst die grössten Weisen nicht ergründen. Die dem Herrn zugeschriebene Vorsicht ist also eine Nachahmung dessen, was andere Inder gesagt haben, oder eine Massregel zür Bewahrung der Eintracht unter den Brüdern.***)

---

*) Dies ist ein weit verbreiteter Volksglaube: in der Predigt p 261 wird er dem Herrn in den Mund gelegt.

**) Mil. P. p 145.

***) Sie steht ausserdem in vollkommenem Widerspruch

Welchen Spielraum man auch den individuellen Ansichten der indischen Philosophen zugestehen will, in der strengen, orthodoxen Auffassung ist bei allen buddhistischen und anderen die Erlösung, gleichgültig mit welchem Worte dies angedeutet wird, ein Zustand vollständiger Bewusstlosigkeit; selbst im Yoga, der, so weit er streng dualistisch ist, dem buddhistischen Systeme fern steht und die Ewigkeit der vom Stoff getrennten Seele behandelt, besteht die Erlösung in der Rückkehr der Seele zu ihrem natürlichen Zustande, der Bewusstlosigkeit: das Bewusstsein besteht als Kraft fort, ist aber nicht wirksam, besteht also thatsächlich nicht.*) Sonst wird gesagt, Erlösung ist vollständige Bewusstlosigkeit.**) Das buddhistische Nirvâṇa unterscheidet sich hiervon nicht. Statt in dem genannten Dogma etwas specifisch Buddhistisches zu sehen, würde man fragen können, ob das Dogma***) in das ganze System passt. In Verbindung mit der Theorie der fünf Skandha's betrachtet, kann Nirvâṇa nur ein anderer Name für Tod sein; sowohl der Böse als der Gute erlangt es. Schon in vorbuddhistischer Zeit finden wir die Aeusserung, dass der Geist beim Tode von allen Uebeln erlöst wird†), ohne (365) dass ein

---

mit dem, was der Buddha verkündigt hat im Brahmajâlasutta, citirt bei Rhys Davids *Buddhism* p 98.

*) Yoga-Sûtra 4, 34. Auch für den Anhänger des Yoga ist es das höchste Streben, den bestehenden Zustand, d. h. die Verbindung von Stoff und Seele aufzuheben und das Ziel dadurch zu erreichen, dass man sich von dem Gedanken durchdringen lässt, dass der veränderliche unreine Stoff und die unveränderliche reine Seele vollständig zu trennen sind. Yoga-Sûtra 3, 49. Unter Seele versteht der Yogin eine Licht und Bewusstsein gebende Kraft, die an sich unbewusst ist, die Kraft, welche die Einheit des Organismus aufrecht erhält.

**) Caraka 4, 1.

***) Wegen weiterer Details verweisen wir auf Childers vortreffliche Auseinandersetzung in seinem Pali Dict. p 268 ffg.

†) Das sagte auch Yâjñavalkya, siehe oben p 7.

Unterschied zwischen Guten und Bösen, Weisen oder Thoren gemacht wird. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass schon von Anfang an der metaphysische Begriff sich für den Eingeweihten deckte mit dem Tode sans phrase und bildlich mit dem Lebendtot-sein des ruhigen unerschütterlichen Weisen, dass aber der Begriff in einen metaphysischen Nebel gehüllt ist, wegen des sittlichen Einflusses, den er ausüben sollte. Ausserdem spielt das Wort eine so grosse Rolle in der Legende, dass es besonders eindringlich klingen musste und schon deshalb verdiente, in Ehren gehalten zu werden. Unter solchen Umständen kann es nicht verwundern, dass die Doctoren und Heiligen der Kirche in salbungsvollem Tone über das Nirvâṇa zu sprechen pflegen und sich bestrebt haben, es in einen geheimnisvollen Schleier zu hüllen. Da man nichts dabei argwöhnte, konnte man leicht glauben, dass hinter dieser seligen Ruhe wunders wie viel stecke, aber wenn man genau zusieht, findet man dass es nichts ist. Einige Beispiele mögen zur Beleuchtung dienen.

In einem seiner Gespräche*) mit Nâgasena fragt der König Milinda: „Werden alle des Nirvâṇa teilhaftig?“ Die Antwort lautet: „„Nein, König! nicht alle werden des Nirvâṇa teilhaftig, doch derjenige, der gut begabt, alles was man kennen lernen muss, kennen lernt, alles was man erfahren muss, erfährt, alles was man unterlassen muss, unterlässt, alles was man ausbilden muss, ausbildet, alles was man verwirklichen muss, verwirklicht: der wird des Nirvâṇa teilhaftig.““ Und der König sagte: „Du bist weise, Nâgasena!“

Man sieht, dass die Worte des Kirchenvaters, wie sehr sie auch berechnet waren, den Eindruck hervorzurufen, als ob nur die Frommen die selige Ruhe

---

*) Mil. P. p 69.

gewönnen, eigentlich nichts anderes sagen, als dass jeder zu seiner Zeit stirbt und alsdann alles durchgemacht hat, was er zu erleben hatte.

6) Streben nach Erlösung.

In der älteren Zeit war das Streben nach Befreiung, wie wir aus den Upanishad's und einzelnen Abschnitten von Manu's Gesetzbuch sehen können, noch mehr eine Sache des Gemütes, als des Verstandes. Sich zu erheben über die Eitelkeiten und Leiden dieser Welt, sich loszumachen von unreinen Trieben und Leidenschaften, bei dem unruhigen Wechsel der Erscheinungen nach dem Bleibenden und Unvergänglichen zu suchen, das Unwesentliche trennen zu lernen von dem Wesentlichen, ewig Wahren und in der Betrachtung desselben Trost und Seligkeit zu suchen: das war das Ziel des nach Weisheit strebenden Menschen, des Philosophen. Allmählich nahm das Streben eine scholastische Färbung an: Die geistige Uebung, Anstrengung (*yoga*) wurde immer mehr methodisch geregelt; es entstand ein System des *yoga*, eine vollständige Kunst, selig zu werden*), welche demjenigen, der sie fachmässig ausübte, die Erreichung des höchsten Gutes unfehlbar zusicherte und ihm überdies den Besitz einiger nicht zu verachtenden Fähigkeiten verbürgte, welche dem Weisen während seines irdischen Wandels zustatten kommen konnten, z. B. Zaubermacht. Mit dem System ist eine eigenartige Mystik verbunden, die man als eine platte, prosaische Vergeistigung und Versittlichung der alten dichterischen Mythen charakterisiren kann.

Auf derselben Höhe, auf der wir die Methode,

*) Da *yoga* auch Uebung bedeutet, wie das griechische ἄσκησις, ist ein *yogin* auch wörtlich ein Asket.

selig zu werden, im Yoga*) antreffen, steht sie auch im Buddhismus. Beide Systeme sind nicht nur gleich scholastisch, sondern haben auch beinahe denselben Inhalt, dieselben Hauptlehren und grösstenteils dieselbe Terminologie.**)

(367) Alle indischen philosophischen Schulen gehen von dem wirklich erhabenen Grundprincipe aus, dass man durch die Erkenntnis der höchsten Wahrheit das höchste Gut erreichen kann; die höchste Erkenntnis kann uns nur die Philosophie verschaffen. Die Aufgabe des Philosophen ist, unermüdlich, ernst und selbständig nachzudenken über das Wesen der Dinge. Selbständige Forschung schliesst nicht aus, dass man von den von früheren Generationen entdeckten und für richtig befundenen Principien Gebrauch macht; und es ist selbst nicht im Widerspruch mit freier Forschung, dass jemand bei seinen Speculationen diese oder jene Theorie zur Richtschnur nimmt. Jede Schule hat denn auch ihre Theorie, aber die Philosophie der Yogin's und Buddhisten ist mehr als eine Theorie, eine Kunde: sie ist eine Kunst, und diejenigen, die sich gehörig darauf verlegen, werden Virtuosen in der Profession des Heiligwerdens; eine Kunst, welche theoretische und praktische Kenntnis

---

*) Ein Compendium dieses Systems, welches den Titel führt: „Unterweisung im Yoga", rührt von Patañjali her, der gegen 150 v. Chr. lebte. Er ist auch der Verfasser von mehr dialectischen als sprachkundigen, weitschweifigen Betrachtungen über die Grammatik Pâṇini's. Aus der sehr ausgebildeten Terminologie geht zur Genüge hervor, dass das System älter ist, als das Compendium; die meisten Termini kommen nämlich schon im Manu vor.

**) Selbst wo Abweichungen vorkommen, sind sie unbedeutend; so sagen die Buddhisten lieber *yogâvacara* (z. B. Mil. P. p 33) als *yogin*. Die vier Stufen der Heiligkeit werden mit verschiedenen Worten in beiden Systemen bezeichnet, aber die Stufen selbst unterscheiden sich sonst in nichts, weder in ihrer Zahl, noch in ihrem Wesen.

voraussetzt, wie die Heilkunst. Dass die vier Hauptwahrheiten, die der Buddha beim Baume der Erkenntnis entdeckte, der Heilkunst entlehnt sind, haben wir schon gesehen; im Yoga wird die Uebereinstimmung zwischen körperlicher und geistiger Heilkunst womöglich noch deutlicher erklärt. Man vergleiche folgende Aeusserung eines Yogin's *): „Der Keim, aus dem alle diese (geistigen) Leiden entstehen, ist die Unwissenheit, während richtige Erkenntnis sie ausrottet. Wie die Heilkunde vier Hauptgegenstände enthält: Die Krankheit, die Ursache der Krankheit, die Heilung und das Heilmittel, so ist auch dieses System (der Yoga) in vier Hauptabschnitte eingeteilt, nämlich: der Saṃsâra **), die Ursache der Saṃsâra, die Erlösung und die Erlösungsmittel.“ ***)

Obschon nur richtige Erkenntnis und nichts anderes den Menschen befreien kann, so verschmäht die indische Philosophie doch nicht das Bündnis mit der Religion und Moral; denn diese wirken läuternd und (368) erhebend auf das Gemüt und gewinnen dadurch an Wert. Wer das verhältnismässig leichte Joch derselben nicht tragen kann, wird noch weniger zu der viel grösseren Anstrengung, welche die Philosophie verlangt, imstande sein.

Da weder Religion noch Tugend etwas höheres als Glück verleihen können, jetzt und hernach, und da der Weise jede Art von Glück verschmäht, weil es stets mit schlimmen Folgen erkauft werden muss, so muss doch beiden als Vorbereitung zu etwas Besserem

---

*) Anmerkung zu Yoga-Sûtra 2, 15.

**) D. h. der Strudel des Lebens, und noch einfacher: die rollende Zeit, *saeculum*, Welt. Dem saṃsâra entfliehen deckt sich mit unserem Ausdruck: der Zeit entfliehen, d. h. sterben. Nach der populären und späteren Auffassung: der Wiedergeburt unterworfen sein.

***) Auch in dem medicinischen Werke Caraka 4, 1 wird gesagt, „das, was die Erlösung bewirkt, ist der *yoga* (ernste Anstrengung, Studium der Philosophie)“.

Wert beigelegt werden. Darum soll der Philosoph damit beginnen, fromm und tugendhaft zu sein. Ein vollständiger theoretisch-praktischer Cursus des Heiligwerdens, wie der Yoga und der Buddhismus ihn besitzen, enthält denn auch die Sittenlehre; da dieselbe aber nicht ausschliesslich für die Philosophen bestimmt ist, sondern auch für das Allgemeine, werden wir sie später besonders behandeln und uns zunächst weiter mit der buddhistischen Meditation und ihren Hülfsmitteln beschäftigen.

---

7) Meditation und ihre Hilfsmittel.

Was bei der Meditation an erster Stelle verlangt wird, ist ungeteilte geistige Aufmerksamkeit. Mit Rücksicht auf das unbeständige Wesen des Menschen ist es von äusserster Wichtigkeit, nichts zu versäumen, was dazu dienen kann, die ruhige Meditation zu fördern, und alles zu vermeiden, was die Aufmerksamkeit ablenken kann. Die Mittel, deren sich die buddhistischen Denker und Yogins bedienen, um sich den guten Erfolg ihrer Meditation zu sichern, sind zahlreich und mannigfaltig, wie aus dem folgenden hervorgehen wird. Wenn sich jemand der Meditation ergeben und die geistige Uebung beginnen will, muss er fortwährend an die Herrlichkeit der Buddha's, die Vortrefflichkeit der heiligen Schrift und die Vorzüge der Kirche denken; die Vorbereitung, die der Yoga verlangt, stimmt im Wesen der Sache hiermit überein; sie besteht in Enthaltsamkeit oder Eingezogenheit, Studium und Hingabe an Gottes Wille.*) Diese

*) Gewöhnlich wird unter dem gebrauchten Worte *îçvarapraṇidhâna* verstanden, dass man Gott die Ehre von dem gibt, was man thut, und auf jede Hoffnung auf Belohnung verzichtet; denn das Gute muss man nicht des Lohnes wegen thun, sondern weil es gut ist. Diese Auf-

werden empfohlen, weil sie die Aufmerksamkeit (369) fördern, und die angeborenen Mängel des Geistes, die unvernünftigen Instincte, *kleça's*, auf ein Minimum reduciren. Um den Geist zu läutern und zu der erforderlichen Ruhe zu stimmen, muss der Yogin die Gefühle von Freundschaft oder Wohlwollen, Mitleid, Sympathie oder freudige Teilnahme und Gleichmut oder Gleichgültigkeit gegen das Unheilige erwecken, nähren, ausbilden.*) Ebendieselben vier Gefühle sind es, die der philosophische Sohn des Buddha zu entwickeln strebt. Auch er nennt sie *bhâvanâ's*, oder auch *appamaññâ's*.**) Zuweilen wird als fünfte *bhâvanâ* angesehen die *açubha-bhâvanâ*, die Betrachtung des Unreinen und Ekelhaften des Körpers, doch hier wird *bhâvanâ* in einem anderen Sinne gebraucht als oben. Es ist daher besser, von *açubha-saññâ*, dem Begriffe vom Unreinen und Ekelhaften, zu sprechen, wie die Nördlichen und Südlichen zu thun pflegen.***) Es ist der Gedanke, von dem Prinz Siddhârtha so durchdrungen war in jener denkwürdigen Nacht, als er sah, wie die verlockende Schönheit der Frauen durch den Schlaf in Widerlichkeit verwandelt war.†)

---

fassung, obwohl alt, ist sicher nicht die älteste. Sowohl der Ausdruck selbst, als das zur Erklärung gebrauchte *arpaṇa* beweist, dass *praṇidhâna*, d. h. das Anlegen, „Andacht" bedeutet. *praṇidhâna*, *arpaṇa* und *samâdhi* sind einfach Synonyme und bedeuten häufig „stilles Gebet".

*) Der terminus technicus ist *bhâvanâ*, von *bhâvayati*, nähren, beleben, gedeihen machen, ausbilden, befördern (*fovere* und *favere*). Es bedeutet auch: ins Werden rufen, vor den Geist führen, vorstellen, sich überzeugen. Diese Bedeutungen werden fortwährend mit einander verwechselt.

**) Die Etymologie dieses Wortes ist ungewiss; vielleicht ist es eine Mâgadhîform für *âtmamânya*, innerlich zu beachten; *mânya* und *bhâvanîya* werden häufig synonym gebraucht.

***) Bei den Südlichen gilt sie auch als *karmasthâna*, worüber gleich mehr.

†) Lalitav. p 254.

Obschon die Ueberzeugung von der Unreinheit des Körpers ein nicht minder kräftiges Mittel ist, um die Meditation in die richtige Bahn zu lenken, ist sie doch anderer Art als die Erweckung von Wohlwollen etc. Man kann selbst behaupten, dass ihr eine andere Weltanschauung zu Grunde liegt. Wie es auch sei, die Buddhisten trennen die vier ersten *bhâvanâ's* von der fünften (370) auch dadurch, dass sie die ersten zusammenfassen unter dem Namen von *brahmavihâra*, d. h. Wandel in Brahma, frommer geistlicher Wandel oder Wandel der Brahmanen.*)

Die beständige Betrachtung der Unreinheiten und Gebrechen des Fleisches kann den Denker nur bestärken in der Ansicht von der Vergänglichkeit, Wertlosigkeit und Unwesentlichkeit aller Dinge, und der vollkommene Ekel vor dem Körper wird in ihm den feurigen Wunsch erwecken, sich von den Banden frei zu machen, die ihn an das Dasein fesseln. Die Geringschätzung des Vergänglichen ist ein allgemeiner Zug aller indischen philosophischen Systeme, ausgenommen der Lokâyatika's oder Epikuräer. Für denjenigen, der das Wahre vom Falschen zu unterscheiden weiss, sagt der Yogin**): „Ist alles nur erbärmlich". Denn selbst das zeitliche Vergnügen hat üble Folgen, weil es den Durst nach Genuss vermehrt, statt ihn zu löschen. Dass der gewöhnliche Mann das nicht einsieht und Genüssen nachjagt, ist eine Folge der Unwissenheit. Dieselbe ist der erste der fünf *kleça's****) und der fruchtbare Boden, auf dem die vier übrigen

---

*) Nach der überlieferten Erklärung: Wandel der Besten oder der Ârya's; bei Hardy *Eastern monachism*. p 249 findet man die einigermassen thörichte Erklärung, die ihm sicher die Ceilonesen gegeben haben, dass die vier Punkte des brahmavihâra von Brahma ausgeübt werden; also nicht von den Philosophen?

**) Yoga-Sûtra 2, 15.

***) Yoga-Sûtra 2, 3—9.

gedeihen: Individualität*), (leidenschaftliche) Neigung, Hass und Lebensinstinct.**)

Hiermit stimmen die fünf buddhistischen *kleça's*, Unwissenheit oder Thorheit, Einbildung, Begehrlichkeit, Hass und Wissensdünkel oder Ketzerei, ziemlich gut überein. Zuweilen werden zehn aufgeführt, nämlich die vorigen und Zweifelsucht, Trägheit, Aufgeblasenheit, Schamlosigkeit und Unverschämtheit.***) (371) Im allgemeinen haben die *kleça's* bei den Buddhisten mehr den Charakter von sündhaften Neigungen und verkehrten Charakterzügen angenommen, die keineswegs allen Menschen eigen zu sein brauchen, während die *kleça's* des Yoga Aeusserungen des allen Menschen gemeinschaftlichen unvernünftigen Triebes sind. Jedoch ist der Uebergang der Begriffe ganz unmerklich, und im Yoga selbst wird gelehrt, dass die Neigung zu Handlungen†) in den *kleça's* wurzelt und dass dieselben daher, nachdem sie durch die nötige Vorbereitung auf ein Minimum reducirt worden sind, weiter durch Nachdenken bekämpft werden müssen. So lange die Wurzel nicht ausgerodet ist, wird der Baum, womit der Trieb zu handeln zu vergleichen ist, Frucht tragen, und die Frucht ist mit einem Worte

---

*) Metaphysisch Verwechselung des Ich, welches eine Verbindung des Stoffes und der ihn belebenden Kraft ist, mit der belebenden Kraft (*âtman*) oder mit dem Begriff des Individuums (*purusha*). Siehe Note * p 465.

**) *abhiniveça*, erklärt als „Hängen am Leben"; eigentlich bedeutet *abhiniveça* „Vernarrtsein, Eigensinn". Im Lalitav. p 254 ist mit *kâyâbhiniveça* gemeint: „thörichtes Hängen am Körper".

***) Etwas abweichend im Lalitav. p 348 fg., wo genannt werden: Thorheit, leidenschaftliche Neigung, Hass, Begehrlichkeit, Zorn, Störrigkeit, Böswilligkeit, Feindschaft, Neid und Missgunst.

†) Yoga-Sûtra 2, 12. *karmâçaya* wird von den Auslegern weniger richtig mit Summe der guten oder bösen Werke" erklärt.

Fortdauer des Lebens, oder, populär ausgedrückt, das der-Wiedergeburt-unterworfen-bleiben.

Unwissenheit, die Quelle aller verhängnisvollen Irrtümer, besteht nach dem Yoga*) darin, dass wir das Unbeständige (*anitya*), Unreine (*açuci*), Unangenehme (*duḥkha*) und Unwesentliche (*anâtman*)**) für beständig, rein, angenehm und wesentlich halten. Dieselben vier Punkte liefern den Buddhasöhnen unerschöpflichen Stoff für erbauliche Betrachtung, welche sich zuweilen über das gewöhnliche Mass der scholastischen Beredsamkeit erheben. Als Probe wollen wir das Beste, was wir von dieser Art kennen, mitteilen.

„Unser ernstes Streben muss darauf gerichtet sein“, sagt ein buddhistischer Schriftsteller***), „dass wir den Begriff der Unbeständigkeit (*anitya*) aller Dinge erfassen, so dass wir gefeit bleiben gegen die trügerischen Eindrücke, welche uns zu häufig den Wahn beibringen, dass Veränderlichkeit und Wechsel nicht für alle Wesen gelten.†) (372)

„Um diesen gefährlichen Irrtum zu zerstören, müssen wir untersuchen, wie alle Dinge entstehen, um alsbald wieder zu vergehen, und darum immer den Tod vor Augen behalten; wir wollen daher die Kürze und Eitelkeit unseres Daseins bedenken und wir werden schnell die Ueberzeugung erlangen, dass

---

*) Yoga-Sûtra 2, 5.

**) Eigentlich ist *anâtman* „etwas anderes als der âtman“; was der Yogin unter *âtman* versteht, ist oben schon gesagt worden.

***) Der Verfasser der von Bigandet übersetzten Lebensbeschreibung, die ursprünglich siamesisch geschrieben, später in das Barmanische übersetzt ist; unser Citat ist mit Abkürzungen aus Bigandet II, 234 genommen.

†) In der Anmerkung zu Yoga-Sûtra 2, 5 findet man, dass es ein Irrtum ist, wenn man der festen Erde, dem festen Himmel mit Mond und Sternen, den unsterblichen Göttern Beständigkeit zuschreibt. Derselbe Gedanke findet sich in Yâjñavalkya's Gesetzbuch III, 8 fg.

die Gestalt des Körpers den Wogen des Meeres gleicht, die sich für einen Augenblick erheben und eben so rasch verschwinden; dass die Empfindung entsteht, wie der Schaum, welcher von den aufeinander stossenden Wogen spritzt; dass der Gedanke eben so schnell vorübergeht, wie der Blitz; dass die Vorstellung aller inneren Kraft bar ist, wie der Stamm der Banane, und dass die Wahrnehmung der Gegenstände vermittelst unserer Sinneswerkzeuge nicht mehr Vertrauen verdient, als die Worte eines Quacksalbers. Lasst uns in gleicher Weise philosophiren über die rasche Vergänglichkeit aller Wesen in dieser Welt. Dann werden wir wohl zu dem Schlusse kommen, dass sie der Vergänglichkeit unterworfen sind und unaufhörlich schwanken, wie eine Planke, die auf den Wellen des Meeres dahintreibt.

„Die gewöhnliche Abwechselung unserer Körperbewegungen trägt dazu bei, uns das zweite grosse Princip von dem Elende der Welt vergessen zu lassen. Aber in Wahrheit ist unser Körper einem Kranken gleich, der die fortwährende Sorge des Arztes erfordert. Wir müssen ihn nähren, waschen, kleiden, um ihn vor Hunger, Durst, Schmutz und Kälte zu bewahren. Was ist dies Alles anders, als ein trauriger Beweis dafür, dass wir dem Elend unterworfen sind? In dieser unglückseligen Welt gibt es nichts als Last und Verdruss.“*)

Der Verfasser obiger erbaulichen Ueberlegung ergeht sich auch ausführlich über die körperlichen Gebrechen aller Geschöpfe und die Gefahren, die den Weisen umringen, so lange er genötigt ist, in Berührung mit der schön scheinenden Welt zu bleiben. Um uns dies noch klarer zu machen, bedient er sich eines Gleichnisses: „Jemand kommt

*) Hieraus geht hervor, was der Philosoph unter *duḥkha* versteht; es ist alles, was lästig ist.

müde und erschöpft in eine Höhle, wo er erquickende Ruhe zu finden denkt. Kaum hat er sich niedergelegt, um (373) einen süssen Schlaf zu geniessen, da bemerkt er plötzlich einen wütenden Tiger in seiner Nähe. Verschwunden ist jeder Gedanke an Ruhe, Schlaf und Zufriedenheit. Er ist nur erfüllt von der drohenden Gefahr, die ihm entgegenstarrt. So ist der Zustand eines Weisen, der unter den Menschen lebend sich verleiten lässt, sie mit einem wohlgefälligen Auge anzusehen. Aber wenn er so weit gekommen ist, dass er einen Ekel an allen veränderten Formen der Materie hat*), ist er zu vergleichen mit einem wählerischen Schwan, der alle schmutzigen Stellen vermeidet und sein Behagen nur im spiegelklaren Wasser eines schönen See's findet. „Der Weise, der allen Schmutz dieser elenden Welt verabscheut, findet sein Behagen allein an der Betrachtung der Wahrheit. Nicht befriedigt durch die Welt und was in ihr ist,

*) Hierfür kommt die Ueberlegung des Unreinen oder Ekelhaften (*açuci*, *açubha*) des Körpers zu statten. Als Beispiel des Irrtums, der im Unreinen etwas Reines und Verlockendes sieht, bemerkt der Commentator zu Yoga-Sûtra 2, 5, dass mancher, der eine Frauengestalt sieht, bei sich selbst denkt: „Wie lieblich ist dieses Mädchen, wie die Sichel des neuen Mondes, wie geschaffen aus Honig und Nektar, scheint sie aus dem Monde zum Vorschein gekommen zu sein, mit ihren lebhaften Augen erquickt sie gleichsam die Menschenkinder". Mit viel Behagen wird das Ekelhafte des Körpers in Lalitav. p 254 beschrieben und von der Frauenwelt wird dort unter anderem gesagt: „An so etwas finden sie Behagen, die Thoren, wie Unwissende an bemalten Geschirren, die inwendig voll von Unreinheit sind; daran ergötzen sie sich, die Thoren, wie Schweine am Koth; darauf fliegen sie zu, die Thoren, wie Motten in die Flamme einer Lampe, damit spielen sie, die Thoren, wie kleine Kinder mit ihrem eigenen Dreck. Von ihnen werden sie ausgeraubt, die Thoren, wie Karawanen von einer Schar Räuber". Wir werden später noch mehr Gelegenheit haben, zu bewundern, mit welcher Liebenswürdigkeit die Buddhasöhne über die Frauen sprechen.

bestrebt er sich eifrig, die geeignetsten Mittel zu finden, um sich loszumachen von der Welt, und die Bande, die ihn an sie knüpfen, zu zerreissen. Er ist wie ein Fisch, der in einem Netze gefangen ist, oder ein Frosch, den eine Schlange mit ihrem Rachen erfasst hat, oder ein Mann in einem Kerker, alle drei thun ihr Aeusserstes, um der Gefahr zu entgehen und ihre Freiheit wieder zu erlangen."

Das Thema von der Unbeständigkeit (*anitya*), dem Unglück (*duḥkha*), der Nichtigkeit (*anâtman*) aller Dinge wird in allen Variationen oft wiederholt. Hören wir, was der buddhistische Weise weiter über diese wichtigen Gegenstände zu sagen hat. „Lasst uns darüber nachdenken, dass es nichts Bleibendes und Dauerndes (374) unter dem Monde gibt. Wir besitzen alle Güter zu Lehen, wir sind in keinem Punkte Eigentümer von dem, was wir besitzen. Wir erwerben Güter, um sie bald wieder zu verlieren. Alles in der Natur ist dem Schmerz, Alter und Tod unterworfen; alles geht zu Ende, es sei durch sich selbst oder durch äussere Einwirkung. Werden wir je imstande sein, in dieser Welt etwas Dauerndes zu entdecken? Nein! wir verlassen einen Platz, um einen anderen einzunehmen, der bald wieder seinerseits verlassen wird. Niemand ist imstande, die zahllosen Wechsel, die unaufhörlich stattfinden, zusammenzuzählen. Was heute besteht, verschwindet morgen. In der That, die ganze Natur ist von Anfang bis zu Ende von dem Principe unaufhörlicher Aenderung durchdrungen."

„Leiden ist ein wesentlicher Bestandteil alles dessen, was da lebt. Blicke rund, wenn du kannst, über das ganze ausgedehnte Weltall und du wirst überall eine schwere Last von Leid und Kummer finden, so ermüdend und drückend, dass wir dieselbe mit genauer Not mit einem bestimmten Masse von Geduld tragen können; in jeder Richtung werden unsere Augen einer Anhäufung von Leid, Jammer und Kummer begegnen;

von allen Seiten sind wir umringt von Gefahren, Mühen und Unheil; nirgends ist eine bleibende Freude oder Ruhe zu entdecken; vergebens werden wir fragen nach Gesundheit und Glück; beides sind Dinge der Einbildung und nirgends anzutreffen."

„Wenn wir diese Welt aufmerksam in Erwägung ziehen, werden wir entdecken, dass nichts anderes darin ist, als ‚Name-und-Form' dass demzufolge alles, was besteht, etwas Eingebildetes ist. Hier müssen wir folgendermassen philosophiren: Was das Ich*) zu sein scheint, ist in Wirklichkeit weder ich noch von mir. Was mir ein anderer zu sein scheint, ist auch nicht das Ich noch von mir; auch die Sinneswerkzeuge sind weder das Ich noch von mir; es sind Gegenstände der Phantasie. Die Form ist keine Form, die einem lebenden Wesen zugeschriebenen Eigenschaften sind keine Eigenschaften, Wesen sind keine Wesen. Das Alles ist ein Aggregat (375) der vier Elemente und diese sind wiederum nur ‚Name-und-Form' und diese beiden bestehen nur in der Einbildung, nicht in der Wirklichkeit. Einem Wesen werden zwei Eigenschaften zugeschrieben, Gestalt und Bewusstsein, welche mehr Sein zu haben scheinen als andere Dinge; doch sie haben keine Wirklichkeit. Es liegt in ihrem Wesen, dass sie aller Wirklichkeit und Beständigkeit entblösst sind.**) Der Weise, der die Wahrheit hiervon ergründet hat, wendet sich von der Welt ab; er will nichts mit ihr zu thun haben, er hegt eine grosse Verachtung für sie und hat einen Ekel an ihr."

Die ernste Meditation über diese und ähnliche

---

*) *âtman*; wegen der verschiedenen Bedeutungen von *âtman*, die hier verschmolzen sind, drückt die Uebersetzung nur halb aus, was im Originale liegt.

**) Das ganze Raisonnement ist eine Aneinanderreihung von Stellen aus den Upanishad's, die Veränderung betrifft nur die verschiedenen Auffassungen von *âtman*.

Gegenstände heisst *dhyâna*, tiefes Nachdenken, Meditation. Es ist nach dem Yoga eine auf einen bestimmten Punkt dauernd gerichtete Meditation*) und dient in erster Linie dazu, die Unwissenheit und andere Gebrechen, die uns von Natur anhaften, auszurotten, nachdem es erst durch passende Vorsichtsmassregeln kraftlos gemacht worden sind. Wird die Meditation so tief, dass der Denker mit dem Gegenstande seiner Betrachtung gleichsam eins wird, ganz und gar darin aufgeht, dann geht *dhyâna* über in *samâdhi*, Andacht, wodurch der Mensch der bestehenden Welt entzogen und in einen Zustand vollständiger Ohnmacht versetzt wird.

Bei den Buddhisten spielt *dhyâna* dieselbe Rolle, weil dadurch der Geist der Frommen stufenweise von irdischen Anwandlungen gereinigt und er selbst für den Wandel der Heiligen auf dem vierfachen Pfade, der zum Nirvâṇa führt, reif wird. Man unterscheidet vier Stufen von *dhyâna*, welche die regelmässige Erhebung des Geistes in Reinheit und Weisheit ausdrücken. Alle diese Stufen wurden von dem Bodhisattva an dem denkwürdigen Tage durchlaufen, als er im Schatten des Jambu-Baumes sass, und nachher abermals, als er den Geist der Finsternis (376) überwunden hatte.**) Die Beschreibung der vier Stufen der Meditation lassen wir hier folgen***): Nachdem er sich von den sinnlichen Neigungen und dem Sündhaften befreit hatte, erreichte er die erste

---

*) Yoga-Sûtra 3, 2. Dem *dhyâna* geht voraus *dhâraṇâ*, Aufmerksamkeit.

**) Lalitav. p 147 und 439. Bis auf einige Kleinigkeiten ist der Text mit dem von Childers in seinem Pali Dict. p 169 mitgeteilten gleichlautend. Die meistens wörtliche Uebereinstimmung ist ein entscheidender Beweis dafür, dass das Stück verhältnismässig sehr alt und nicht weniger heilig ist.

***) Die genaueste und ausführlichste Behandlung der *dhyâna's* findet man bei Burnouf, *Lotus* p 800.

Meditation: das selige Gefühl und der Genuss, welche hervorgehen aus dem richtigen Urteil, aber noch verbunden sind mit Zweifel und Bedenken.*)

„Nach dem Verschwinden von Zweifel und Bedenken und nach dem darauf folgenden Eintritt innerer Ruhe und Sammlung des Geistes erreichte er die zweite Meditation: das selige Gefühl und der Genuss, welche hervorgehen aus Andacht und frei von Zweifel und Bedenken sind.

Als er dadurch, dass er sich wenig um dieses selige Gefühl kümmerte, zur Gleichgültigkeit gelangt war, setzte er seine Meditation fort mit Beibehaltung der Erinnerung und des Bewusstseins und verspürte durch seinen (ganzen) Leib ein Gefühl der Wonne — „Gleichgültig, reich an Erinnerung, in Wonne wandelnd“ — wie die Ârya's sagen, und erreichte die dritte Meditation, in welcher die Freude nicht vorhanden ist.

„Dadurch, dass er Freude und Leid beide aufgab, und dadurch, dass schon früher Freudigkeit und Betrübniss untergegangen waren, erreichte er die vierte Meditation, in der weder Leid noch Wonne ist: die Vollkommenheit der Erinnerung und der Gleichgültigkeit.“**)

Durch *dhyâna* erhebt sich der Mensch in höhere Sphären; aus diesem ursprünglich zweifelsohne bildlichen Ausdruck hat sich die Lehre entwickelt, dass

---

*) *savitarka* und *savicâra*, zwei Ausdrücke, die auch auf *samâdhi* angewandt werden, wie wir sehen werden. Burnouf übersetzt sie mit „accompagné de raisonnement et de jugement.“

**) Mit diesen vier Meditationen stimmen in Yoga vier Stufen des niederen *samâdhi*, des sogenannten bewussten *samprajñâta samâdhi* überein. Der erste *samâdhi* ist noch verbunden mit Zweifel *savitarka*, der zweite ist frei davon, aber verbunden mit Bedenken oder Ueberlegung, *savicâra*, der dritte ist hiervon frei und ist mit einem Gefühle der Seligkeit gepart, der vierte ist hiervon frei, aber das Gefühl der Individualität besteht noch fort. Yoga-Sûtra 1, 17.

man durch *dhyâna* in einem der Himmel (377) im Luftgebiet der Formen wiedergeboren wird. So kommen diejenigen, welche die niedrigste Stufe der Meditation *) erreicht haben, in den Ort der Brahmapârishadya's, diejenigen, die es zur zweiten Stufe gebracht haben, in den der Brahmapurohita's, während denjenigen, die am höchsten in der Meditation gestiegen sind, der Mahâbrahmahimmel zugesichert wird. **) Wir könnten diese Art von Mystik noch durch Mitteilung der tiefsinnigen Lehre fortsetzen, dass jemand, dessen Geist in höheren Sphären schwebt, unter die seligen Bewohner eines Luftschlosses aufgenommen werden soll; wie viel Scherz und wie viel Ernst dergleichen Lehren anhaftet, ist unmöglich zu bestimmen, so viel aber kann man als wahrscheinlich annehmen, dass dasjenige, was anfänglich als Scherz, als bildlicher Ausdruck gemeint war, allmählich mehr im Ernste geglaubt wurde, obgleich es immer besser Aufgeklärte gegeben haben wird.

Dhyâna, Meditation, Reflexion und *samâdhi*, Andacht, sind so nahe verwandte Begriffe, dass es uns nicht wundern kann, wenn wir sie zuweilen mit einander verwechselt finden. Im Yoga wird *samâdhi* bald im weiteren, dann wieder im engeren Sinne gebraucht; nur für den letzteren Fall passt die Definition, dass bei *samâdhi* die reflectirende Person mit dem Gegenstande ihrer Reflexion eins wird, gleichsam darin aufgeht, so dass der Unterschied zwischen Subject und Object aufhört zu bestehen, wenigstens nicht mehr gefühlt wird. Die vier Arten oder Grade des niederen *samâdhi*, wobei das volle Bewusstsein noch lebendig ist (*samprajñâta*) und die denkende Person

*) Jede Meditation wird nämlich wieder in eine höhere, mittlere und niedere eingeteilt.

**) Mit Hilfe der Angaben auf p 374 kann man leicht die höheren Regionen finden, welche den weiteren Stufen des *dhyâna* entsprechen.

den Gegenstand ihres Nachdenkens als von sich selbst verschieden fühlt, entsprechen voll und ganz den vier oben beschriebenen *dhyâna's*; beim höheren *samâdhi* wird das Bewusstsein schwächer und schwächer, darum wird derselbe *asamprajñata*, d. h. ohne Bewusstsein genannt. Im allgemeinen ist *samâdhi* seinem Wesen nach eine *samâpatti*, ein Zusammenfallen in einem Punkte, eine Concentration. Der Verfasser des Yoga-Compendium versteht das Wort (378) nicht mehr recht und sieht darin ein Zusammenfallen, ein scheinbares Einswerden, eine Harmonie, eine Gleichförmigkeit des Wahrgenommenen und des Wahrnehmenden, wie der durchsichtige Krystall die Farbe des darunter liegenden Gegenstandes sehen lässt. Indessen geht aus allem, was weiter in jenem Werke über *samâpatti* gelehrt wird, hervor, dass es thatsächlich mit *samâdhi* synonym ist, wie denn in der That Concentration des Geistes und Andacht auf dasselbe hinauskommen.*) Darum heisst es denn auch: „die vier ersten *samâpatti's* sind *samâdhi* mit einem Keime". Die vier fraglichen Stufen oder Arten von *samâpatti* sind: Concentration, noch nicht ganz frei vom Zweifel (*savitarka*), davon frei (*nirvitarka*), noch nicht ganz frei von Bedenken und Ueberlegung (*savicâra*), davon frei (*nirvicâra*). Die höchste Form des *samâdhi* ist diejenige, wobei das Bewusstsein aufhört; es wird gekennzeichnet als *nirbîja* ohne (bleibenden) Keim. Derselbe fällt zusammen mit *yoga*, Unterdrückung der Gedanken im höchsten Sinne des Wortes. Vollkommener *yoga* und vollkommener *samâdhi*, sowie *samâpatti* tritt erst beim Tode ein.**) Kurzum:

---

*) Eine solche verkehrte Auffassung, die nicht allein steht, ist ein genügender Beweis dafür, dass die Ausdrücke des Yoga bedeutend älter sind, als die Zeit des Patañjali. *Samâpatti* bedeutet häufig Harmonie, Uebereinstimmung, doch nicht im vorliegenden Falle.

**) Deshalb fällt *yoga* im höchsten Sinne des Wortes

alle drei Worte bedeuten eigentlich dasselbe, und zwar Concentration in allen denkbaren Graden der Intensität, und die ganze scholastische Weisheit der Yogin's und Buddhisten zusammen ist nicht imstande gewesen, diese Thatsache ganz zu verdunkeln; als echte Pedanten haben sie sich mehr bemüht, den Sprachgebrauch zu meistern, als ihn zu begreifen.

Trotz aller Verwirrung ist klar, dass der Yogin dem *samâdhi* eine höhere Stelle anweist, als dem *dhyâna.* Dasselbe gilt auch von der buddhistischen Auffassung, denn während *dhyâna* darauf vorbereitet, den Pfad der Heiligen, der Meister betreten zu können, ist *samâdhi* speciell verbunden mit der Meisterschaft, dem heiligen Zustand, der dem Nirvâṇa unmittelbar vorausgeht.*) Dass diese Unterscheidung zwischen
(379) *dhyâna* und *samâdhi* nicht durchgängig ist, ist klar, wenn wir uns erinnern, dass der Tathâgata nicht durch *samâdhi*, sondern durch verschiedene Stufen von *dhyâna* in das Nirvâṇa einging.**) Im allgemeinen ist die Begriffsverwirrung in Bezug auf *dhyâna*, *samâdhi* und *samâpatti* bei den Buddhisten noch grösser als bei den Yogin's, so dass uns nichts übrig bleibt, als dieselbe ins Licht zu stellen.

---

mit *mukti*, Erlösung, Nirvâṇa zusammen. Man vergleiche die Definition *yogaç cittavṛittinirodhaḥ* Yoga-Sûtra I, 2 mit *nirodho nibbânam* Mil. P. p 68. Es gibt zweierlei *yog*a und zweierlei *nirvâṇa.*

*) Im Yoga ist der Ausdruck für unmittelbar folgend *nântarîyaka*, der auch mit „untrennbar verbunden" übersetzt werden kann. Anm. zu Yoga-Sûtra I. 16. Im Pâli ist *ânantarika* beinahe dasselbe: unmittelbar (ohne Zwischenstufen) zum Ziele führend. Es wird auch aufgefasst als untrennbar oder weniger richtig „bleibend".

**) Bei einer Beschreibung des immer schwächer werdenden Sonnenlichtes ist ein Wort wie *dhyâna* wohl zu gebrauchen, aber nicht *samâdhi*, das durchaus nicht in Verbindung mit dem Begriff des Leuchtens steht; der Gebrauch von *dhyâna* in der Mythe ist also erklärlich, aber hebt das Unsystematische der Lehre noch nicht auf.

Auf eine Frage des Königs Milinda: „was ist das Merkmal von *samâdhi*?“ antwortet Nâgasena: „„„das Merkmal, das Vorzüglichste zu sein. Alle guten Eigenschaften haben *samâdhi* zu ihrer Krone, laufen darauf hinaus, neigen sich dahin, senken sich dahin.“““ *) Auf die Bitte des Königs, der diese Antwort nicht besonders klar gefunden zu haben scheint, wird das Gesagte durch einige Gleichnisse erläutert, von denen eins immer nichtiger ist als das andere. Eins derselben vergleicht *samâdhi* mit einem Könige, der mit einem vollständigen Heere in den Kampf zieht. Wie nun das ganze Heer den König zur Spitze hat, auf ihn hinauskommt, auf ihn hinneigt, sich nach ihm senkt, so haben auch alle guten Eigenschaften *samâdhi* zur Spitze. In diesen spitzfindigen Quisquilien kann man leicht einen missglückten Versuch entdecken, *samâdhi* eine *samâpatti*, eine Concentration, eine Richtung des Geistes auf einen Punkt zu nennen.

Es werden bald drei, bald sechs oder auch wohl vier *samâdhi's* genannt. Die ersten sind *samâdhi* mit Zweifel und Bedenken, ohne Zweifel und nur mit Bedenken, ohne Zweifel und ohne Bedenken; dieselben stimmen überein mit den drei ersten Graden von *samâdhi* mit vollem Bewusstsein (*samprajñâta*) (380) im Yoga und mit ebenso vielen *dhyâna's*, von denen sie also Wiederholungen sind. Die sieben *samâdhi's* sind die vorigen nebst denjenigen, wobei die Person in einen Zustand vollständiger Abstraction und Betäubung gerät, diejenige, welche frei ist von den drei Grundeigenschaften der Materie**), und

*) Mil. P. p 38. Die im Text gebrauchten Worte kommen auch im Yoga-Sûtra 4, 26 vor, nur etwas anders aufgefasst: *tadâ vivekanimnaṃ kaivalyaprâgbhâraṃ cittam*, d. h. „dann findet der Geist (der Gedanke) seinen Stützpunkt (eigentlich niedrigen Punkt) im richtigen Urteil und neigt sich über nach Erlösung.“

**) *nimitta*, nämlich Geneigtheit, Hass oder Verblendung, Unwissenheit.

diejenige, welche auf nichts mehr gerichtet ist.*) Die vier *samâdhi's* sind diejenigen, welche zum Aufgeben (von Verkehrtheit und Irrtum), zur Festigkeit, zum Hervorragen und zum Treffen des Zieles**) führen. *samâdhi* umfasst acht *samâpatti's*, Grade von Concentration des Geistes.***) Aus den Benennungen derselben ersieht man, dass die vier ersten Grade zu *dhyâna* gehören — ein neuer Beweis dafür, dass *dhyâna* und *samâdhi* verwechselt werden; sie werden *samâpatti* des 1., 2., 3. und 4. *dhyâna* genannt; höher stehen die *samâpatti's*, die, woher auch ihr Name entlehnt ist, auf die vier Regionen des höheren Himmels, die sogenannten formenlosen Regionen, das Gebiet des unendlichen Raumes etc. gerichtet sind. Bei den Nördlichen werden nur die vier letzten als *samâpatti's*, die vorhergehenden als *dhyâna's* betrachtet, so dass auch bei ihnen *samâdhi* eine höhere Stelle einnimmt, als *dhyâna*; auch sie fassen *samâpatti* auf als eine Verschmelzung.†) Nicht selten wird sowohl bei den Nördlichen, als den Südlichen ein

---

*) Mil. P. p 337.

**) Die Ausdrücke lauten in Pâli *hâna-bhâgiya*, *thitibhâgiya*, *visesa-bhâgiya* und *nibbedha-bhâgiya*, das letzte ist zu vergleichen mit *kaivalyabhâgîya*, d. h. zur Erlösung führend, im Yoga. So heissen die äusserst schwachen Eindrücke, *saṃskâra's*, die im Geiste desjenigen übrig geblieben sind, der in *samâdhi* ohne Keim versunken auf dem Punkte steht die Erlösung zu erreichen. Weitere Punkte der Uebereinstimmung liefert Yoga-Sûtra 4, 25 und 28.

***) So Dhammapadam v, 311.

†) Wassiljew. B. p 247, vgl. 240 und 141. Die Uebersetzung von *samâpatti* mit Erreichung, Begabung bei Childers p 428 ist weniger genau; *samâdhiṃ* oder *dhyânaṃ samâpadyate* bedeutet: er vertieft sich in samâdhi etc. *samâpattisampanna*, versunken in tiefe Meditation. Dass die nördlichen Buddhisten den Ausdruck ebenso auffassen, wie Patañjati und zwar ebenso verkehrt, ergibt sich nebenher aus der Theorie, dass *samâdhi* zur Erlangung von Uebereinstimmung, von Harmonie dient. Lalitav. 37. Vgl. Burnouf, *Lotus* p 349.

Unterschied zwischen *samâdhi* und *samâpatti* gemacht. Die Reihenfolge ist dann *dhyâna*, *vimoksha*, *samâdhi* und *samâpatti*.*) Der eigentliche Unterschied (381) wird wohl kein anderer sein, als dass *samâdhi* die Energie, das Sich-vertiefen, *samâpatti* das Vertieftsein ausdrückt.

Vimoksha ist Loslösung des Geistes und ist dreifach, wie das entsprechende *vimukti* im Yoga.**) Die drei *vimoksha's* haben nun wörtlich dieselben Namen wie die drei oben genannten *samâdhi's*, vollständige Abstraction etc. Auch werden zuweilen acht *vimoksha's* angegeben; da *samâdhi* gerade darin besteht, dass man den Geist so viel wie möglich von den Dingen abzieht, so leuchtet von selbst ein, dass *vimoksha* und *samâdhi* thatsächlich auf dasselbe hinauslaufen. Müssten wir *dhyâna*, *vimoksha*, *samâdhi* und *samâpatti* als ebenso viele Grade der Intensität der Aufmerksamkeit unterscheiden, dann würden wir sie Reflexion, Abstraction, Andacht, Concentration nennen können.

Der Begriff der Aufmerksamkeit, selbst der Andacht ist so dehnbar, dass es uns nicht befremden kann, wenn wir von etlichen Hunderten *samâdhi's* und unzählbaren *samâpatti's* hören. Aus einem Werke der nördlichen Kirche, dem Kâraṇḍavyûha, das vor allem der Verherrlichung des Avalokiteçvara gewidmet ist, lernen wir fünfzig kennen, von denen einige geistreich erdacht sind, z. B.***) Blitzlicht, prächtiger Mondschein, prächtiger Sonnenschein, herrliches Licht von Indien, Höllenaustrockner, Nirvâṇamacher und dergl. In einer Collection von 108 *samâdhi's* in derselben Schrift†) kommen auch andere hübsche Namen vor.

---

*) Z. B. Mahâvagga I, 78; II, 3. Kâraṇḍavyûha 81.

**) Anm. zu Yoga-Sûtra 2, 27.

***) Kâraṇḍavyûha p 92.

†) a. O. p 77.

Thatsächlich sind die *samâdhi's* bei den Nördlichen Gebetsformeln geworden und diesen Charakter hatten sie schon vor mehr als 1000 Jahren so allgemein, dass das Wort *samâdhi* in die Sprache von Java übergegangen ist in der Bedeutung von: stilles „Gebet".*)

8) Der Weg der heiligen Weisheit.

Um das grosse Endziel des Lebens, einen seligen Tod und ewige Ruhe zu erlangen, muss der Mensch von Jugend auf in Tugend und Reinheit wandeln. Jedoch genügen diese noch nicht; so lange man noch nicht alle Irrtümer und Vorurteile abgelegt hat, so lange kann man nicht auf ein seliges Ende hoffen; dies kann nur durch geläuterte Weisheit verbürgt werden. Darum strebe man nach Weisheit und übe sich in ihr: er, der zur reinen, heiligen Weisheit gelangt ist, steht im letzten, besten Teil seiner Lebensbahn, hat das Höchste erreicht, dessen der Mensch fähig ist, kann mit Recht ein ehrwürdiger Mann, ein Meister, ein wahrer Weiser, ein Ârya, ein Yogin genannt werden.

Diese Ideen findet man in Manu's Gesetzbuch**) noch ganz klar und ohne übermässigen Schwulst ausgesprochen, obgleich eine bedenkliche Sucht, zu übertreiben, dort nicht zu verkennen ist. Die in einzelnen Zügen verzeichnete Figur des frommen Weisen bei Manu ist zu einer vollständigen Karrikatur im Yoga und Buddhismus geworden; der letzte Teil der ganzen Lebensbahn, welchen wir den Weg der wahren Weis-

*) In einem Kawi Denkmal von 860 n. Chr. lesen wir, dass ein buddhistischer Lehrer sich in *samâdhi* vertiefte, um für das Wohl des Königs zu bitten.

**) Vornehmlich im Cap. 6. Man vergleiche auch die Antwort des Tathâgata auf die Fragen des Riesen p 209.

heit nennen wollen, wird in vier Stadien eingeteilt, die als die vier Pfade bekannt sind; ein Beweis dafür, dass ursprünglich der ganze Weg der Tugend mit Inbegriff der Wahrheit oder vielmehr die Bahn des Lebens als Lehrschule betrachtet in vier eingeteilt wurde. Um einer Verwechselung vorzubeugen, werden wir die vier Stadien Grade nennen, anstatt Pfade oder Wege.

Je nach dem Grade, den ein Weiser oder Heiliger erreicht hat, wird er bezeichnet, Srotaâpanna*), Sakṛidâgâmin, Anâgâmin und Arhat oder Ârya. Eigentlich haben alle vier Anspruch auf den Titel Ârya, ein Wort, das viele Schattirungen der Bedeutung zulässt, wie (383) Herr, Meister, ehrwürdiger Mann, *gentleman*. Im Munde des Philosophen ist *ârya* im Gegensatz zu *pṛithagjana*, d. h. einzeln stehender Mensch, Privatperson, Alltagsmensch, so ziemlich dasselbe wie Philosoph und Weiser, und ein *pṛithagjana* jemand vom profanum vulgus.**)

Jeder Grad zerfällt in zwei Abteilungen: den sogenannten Weg selbst und den Genuss desselben. Mit dem ersteren scheint der Augenblick gemeint zu sein, in dem jemand den Grad erlangt, mit dem zweiten die Zeit, die er in ihm zubringt.***) In der Legende werden, wie wir gesehen haben, eine Anzahl von Personen unmittelbar in den Genuss gesetzt. Da die Zustände von Sternen allerdings nicht ganz mit denen der Menschen übereinstimmen, so lässt sich aus dem

---

*) Dies kann bedeuten: jemand, der in den Strom, aber auch jemand, der in die Oeffnung, den Eingang eingetreten ist. In jedem Falle kann man es mit Neophyt übersetzen.

**) *pṛithagjana* entspricht in jeder Hinsicht dem ἰδιώτης, womit die griechischen Philosophen Leute bezeichneten, die nicht zur Zunft gehörten. An Anmassung standen die indischen Philosophen ihren griechischen Collegen nicht nach.

***) Vgl. Bigandet I, 153. Childers *Pali Dict.* p 380.

mythologischen Werte des Ausdrucks wenig für die irdische Praxis ableiten. Es ist nämlich fraglich, ob die Spaltung jedes Grades je eine praktische Bedeutung gehabt habe. In der folgenden Beschreibung der Heiligen tritt der mythologisch-astrologische Bestandteil so sehr in den Vordergrund, dass der Leser wohl eine Schilderung der buddhistischen Heiligen, wie sie in den Büchern vorkommt, aber nicht wie unsere Erde sie hervorbringt, erwarten sollte.*) Der Srotaâpanna ist ein Wesen von solcher Stellung, dass er von den Orten der Qual**) ausgeschlossen ist. Er ist zur Einsicht oder in den Sehkreis gekommen und erkennt das Gebot des grossen Meisters an; er erhebt sich leicht und schreitet fort in den drei niederen Punkten, aber er erhebt sich schwer und schreitet träge fort in den höheren Lagen, weil sein Geist in diesen drei Punkten gereinigt ist, aber noch nicht von den höher gelegenen Makeln befreit ist. Er wird noch 80 000 Kalpa's***) fortwandeln und muss (384) noch siebenmal als Mensch oder Himmelsbewohner geboren werden, ehe er für das Nirvâṇa reif ist.

Der Sakṛidâgâmin hat leidenschaftliche Neigung bis auf den kleinstmöglichen Betrag reducirt, sein Geist erhebt sich leicht und schreitet leicht fort in fünf Punkten, aber erhebt sich schwer und schreitet schwer fort in den höheren Lagen, aus demselben Grunde, wie so eben angegeben. Er wird noch

---

*) Die Beschreibung ist hauptsächlich entlehnt aus Mil. P. p 102, teilweise aus Bigandet I, 153, Hardy, *Eastern Monachism.* p 208.

**) *apâya*, vier an der Zahl, die pechdunkle Hölle, der Zustand eines unvernünftigen Tieres, eines Schemen und eines Dämons. Im Lalitav. p 283 ist die Rede von drei *apâya's*.

***) Hiermit sind wahrscheinlich acht Abschnitte des Tages, acht *prahâra's*, also $^8/_8 = 1$ Tag gemeint, wenn nicht die Hälfte eines Tages, denn 16 deutet einen ganzen Kreis an.

60 000 Kalpa's durchzumachen haben und nur einmal als Himmelsbewohner und einmal als Mensch wiedergeboren werden, bevor er das Endziel erreicht.

Der Anâgâmin ist über die fünf niederen Bande, die ein Wesen ans Dasein ketten *), erhaben, sein Geist erhebt sich leicht und schreitet leicht fort in zehn Orten, aber schwer etc..... Er hat noch 40 000 Kalpa's zu leben und wird nur einmal wiedergeboren werden, und zwar in einem der höheren Himmel.

Der Arhat ist ein Wesen, welches alle Sündhaftigkeit vernichtet, alle Makel entfernt, alle schlimme Bequemlichkeiten aufgegeben, seine Aufgabe vollbracht, die Anhänglichkeit an das Dasein aufgegeben, die vier Arten übersinnlicher Begabung empfangen hat. Sein Geist erhebt sich leicht und schreitet leicht fort auf dem Gebiete aller Gläubigen **), aber schwer in den Regionen der Pratyekabuddha's. Nach 20 000 Kalpa's ist er des Nirvâṇa sicher.

Wenn auch die vier Grade der irdischen Seher nicht ausschliesslich der kosmischen Mythologie ihre Entstehung zu verdanken haben, so sind sie doch deutlich Nachbildungen von vier Stadien in der Laufbahn der Fixsterne. Teilt man den Himmelsbogen, den ein himmlischer Seher nachts ***) zu (385) durch-

*) Dieselben sind: die Wahnvorstellung der Individualität, Zweifelsucht, Verstoss gegen die guten Sitten (nach Anderen: Scheinheiligkeit) sinnliche Neigung, Gehässigkeit.

**) D. h. derjenigen, die den Befehlen des Tagesgottes gehorchen.

***) Auf dieser Erde befindet sich die Menschheit selbst am hellen lichten Tage in einer stichdunkeln Nacht von Unwissenheit, allein die Philosophen sind ebenso viele leuchtende Sterne und sehen deshalb aus der Höhe wie der Seher am Himmel auf dieses irdische Gewimmel hernieder. „Auf den hohen Turm der Weisheit gestiegen wird er, der Philosoph, selbst von Leid frei, die Menschheit beklagen, und sie in seiner hohen Weisheit beobachten, wie jemand, der auf einem Berge steht, diejenigen, die auf ebener Erde stehen", wird im Mahâbhârata XII, 151, 11

laufen hat, in vier gleiche Abschnitte, dann wird das Gebiet des Srotaâpanna sich erstrecken von dem Horizont bis zu der Hälfte des Abstandes des östlichen Horizonts vom Meridian. Von hier bis zum Meridian bewegt sich der Sakṛidâgâmin, der noch einmal zurückkehrt. Der Seher heisst hier so, weil er später 90 Grade weiter zu derselben Höhe zurückkehren wird. Vom Meridian ab wird er Anâgâmin, der nicht mehr zurückkommt zu derselben Höhe, weil er von jetzt ab stets sinkt. In dem letzten Viertel der Bahn ist der himmlische Weise ein Arhat, denn es liegt im Wesen des Arhat's, dass er zum Nirvâṇa hinüberneigt.*)

Obschon die vier Grade oder Stadien zusammen ein Ganzes bilden, werden sie doch als zwischen dem niederen Gebiet der Finsternis und Dämmerung und den höheren Stufen liegend vorgestellt. Die Ârya's, Arhats, Mukta's, im weiteren Sinne als gemeinschaftliche Titel von Wanderern in allen vier Stadien, stehen zwischen den Wesen der Finsternis und Dämmerung auf der einen Seite und der Pratyekabuddha's auf der anderen in der Mitte, welche letzteren wiederum eine niedere Stelle einnehmen, als die Buddha's. Selbst wenn man gewusst hätte, dass die Fixsterne weiter von uns entfernt sind, als die Planeten und die Sonne, würde es erklärlich sein, dass man den kleiner erscheinenden Sehern eine niedrigere Stellung anwies. Die hoffnungslose Verwirrung zwischen den verschiedenen Bedeutungen von *mukta* schon in den ältesten indischen Schriften ist die Folge davon, dass eine der ältesten Auffassungen des Wortes

---

gesagt. Der Vers ist übernommen in Dhammapada v. 28, wo er zwischen Sprüchen über *pamâda*, im Sinne von Nachlässigkeit, keine rechte Stelle hat.

*) Daher der Ausdruck *kaivalya-prâgbhâra* vom Geist, d. h. dem Lichte, der Erscheinung, der Meister im Yoga. Siehe oben p 484.

vergessen war. Sachlich stimmt *mukti* oder *moksha* noch recht gut mit *yoga* überein, so dass auch *mukta* und *yogin* in älterer Zeit in gewöhnlichem Sprachgebrauch synonym waren.*) Mit Hilfe der Etymologie und Philosophie ist es den indischen Weisen geglückt, die Sache so zu verwirren, dass es nicht wenig Mühe kostet, dem Wahren auf die Spur zu kommen.

In wieweit die vier Grade bei einem irdischen Weisen unterschieden wurden, (386) ist schwer zu bestimmen. In jedem Falle bestanden sie als Ideal und entsprachen den vier Stufen der höheren Weisheit im Yoga. Die hoch entwickelten, gereiften Yogins werden eingeteilt in folgende Rangstufen: 1) Prathamakalpika, das heisst im ersten Zeitraum Stehende**), 2) Madhubhûmika, auf dem Standpunkte von Madhu***) Stehende, 3) Prajñâjyotis, d. h. das Licht der höheren Weisheit Besitzende, 4) Atikrântabhâvanîya, d. h. diejenige, die alles, was verwirklicht werden muss, hinter sich gelassen haben.†) Der erste beginnt eben erst und hat sich noch zu üben, der zweite ist im Besitz der das Gesetz behandelnden Weisheit††), der dritte hat die grobe Materie und die Sinneswerkzeuge, das Stoffliche und Sinnliche bezwungen, während der vierte seine Aufgabe vollbracht hat, alle Hilfsmittel beherrscht, die Gedanken Anderer durchschaut und kein anderes Ziel mehr hat, als die Vernichtung des Bewusstseins. Der letzte besitzt alle Erfordernisse, um zaubern zu können; er ist ein Siddha, ein in der

---

*) Siehe Anm. ** p 482.

**) Das entsprechende Pâliwort pathamakappika bedeutet im Anfange des Kalpa stehend, hat also deutlich die kosmologische Bedeutung bewahrt.

***) Madhu bedeutet Honig, süsse Flüssigkeit, zarter Thau, Frühling, Lenzmonat etc. Die zweite Stufe der Vertiefung heisst Madhumatî, honigreiche, unbekannt weshalb.

†) Anm. zu Yoga-Sûtra 3, 50.

††) Gleichzeitig Vishṇu's Weisheit.

Kunst ausgelernter, jemand, der in der übersinnlichen Weisheit vollkommen ist, gerade wie der Arhat. Nicht selten wird die Zaubermacht als auch den niedrigeren Rangstufen zukommend vorgestellt; dieser Punkt ist offenbar mit Absicht dunkel gelassen, ebenso wie auch zwischen den buddhistischen Arhat's und den übrigen Ârya's die Grenzlinien verwischt sind. Theoretisch erlangt erst ein Yogin vom dritten Grade die Gabe zu zaubern, weil die Beherrschung der Materie dazu erforderlich ist. Vollkommene Zaubermacht aber, sowie auch Allwissenheit kommen nur dem Weisen vom höchsten Range zu.*)

Die Geschöpfe, die ihren Fuss noch nicht auf den Weg der heiligen Weisheit gesetzt haben, irren teils umher in der stichdunkeln Nacht der Unwissenheit, teils in den Nebeln der sündhaften Begierden. Auch gibt es solche, die im trügerischen Dämmerlicht der ketzerischen Weisheit der Irrlehrer wandern. Indessen gibt es unter ihnen solche, die gleichsam (387) im Vorhofe des Heiligtums stehen. Diejenigen nun, denen ein genügendes Mass von Erleuchtung zu Teil geworden ist, um in den Zustand eines Neophyten einzutreten, werden mit dem Namen *gotrabhû* belegt. Der Buddha selbst hat gesagt: „Was für eine Person ist ein Gotrabhû? Eine solche, die im Besitze derjenigen Eigenschaften ist, auf welche der Eintritt in die Âryaschaft unmittelbar folgt.“ Der Standpunkt, den der *gotrabhû* einnimmt, heisst *gotrabhûmi.***) Die dazu erforderliche Kenntnis, gotrabhû-Kenntnis. Diese Worte sind wichtig genug, um den Versuch einer Erklärung zu rechtfertigen. Zunächst muss bemerkt werden, dass *gotrabhûmi* dem *prântabhûmi*, Grenz-

*) Sarvadarçana-Saṃgraha p 179.

**) Bis jetzt ist dieser Ausdruck nur bei den Nördlichen angetroffen worden. Wassiljew. B. p 239. Während umgekehrt *gotrabhû* bei den Südlichen vorkommt.

terrain, Vorhof, im Yoga*) entspricht und gotrabhû-Kenntnis der prântabhûmi-Weisheit d. h. die Einsicht, die jemand auf der Vorbereitungsstufe zum Range eines ausgebildeten Yogin besitzt. Auf dieser Stufe steht derjenige, dessen Geist genügend erleuchtet ist, um das Wahre vom Falschen zu unterscheiden.**) Es herrscht einige Verwirrung über die Stellung des Vorhofes, insofern einige***) glauben, dass der Yogin vom höchsten Range der Lebend-erlöste, der vollkommen dem buddhistischen Arhat entspricht, die siebenteilige Weisheit des Vorhofes erlangt haben müsse. Dieselbe Auslegung kann man den oben citirten Worten des Buddha unterlegen, weil mit Âryaschaft der Zustand des Arhat gemeint sein kann, und der Commentar sagt ausdrücklich, dass *gotrabhû* sich auf *arhat* bezieht.†) In jeder Hinsicht entspricht also die *prântabhûmi* der Stellung des *gotrabhû* und die prântabhûmi-Weisheit der gotrabhû-Kenntnis. Mit Hilfe dieser Angaben können wir versuchen, die eigentliche Bedeutung von gotrabhû aufzufinden.

Gotra ist unter anderem „Familie“ und wird auch wohl zuweilen mit *sangha* gleichgesetzt; das letztere ist Vereinigung im engeren Sinne, geistige Vereinigung, (388) Congregation; doch *sangha* ist auch Vereinigung, Vereinigungspunkt. Sicher haben einige *gotra* hier im Sinne von *sangha* aufgefasst, denn *gotrabhû* bedeutet dann und wann Geistlicher, geistlicher Bruder. Doch ist diese Auffassung sicher nicht die älteste. Als synonym mit *prânta*, Grenze kann *gotra* nur den Horizont bedeuten, die Berührung von Himmel und Erde. Dort scheidet sich

*) Yoga-Sûtra 2, 27.

**) Die vorbereitende Weisheit ist siebenteilig. Um Weitschweifigkeit zu vermeiden, verweisen wir auf die Anmerkungen zum Yoga-Sûtra a. a. O.

***) Die Ausleger von Yoga-Sûtra 3, 50.

†) Siehe Childers *Pali Dict.* p 150.

das Licht von der Finsternis; also ist die Weisheit desjenigen, der auf dem *prântabhûmi*, der Schwelle, steht, eine Folge der Scheidung des Falschen vom Wahren, der Finsternis vom Lichte. *Gotrabhûmi* ist dann das Grenzgebiet, *gotrabhû* sowohl „aus dem Horizont entstanden“ als auch „auf der Grenze sich befindend“ oder „Grenzgebiet“.*) Deshalb wird der himmlische Seher ein *gotrabhû* heissen können, wenn er auf dem Punkte steht, aufzugehen, aber ebenfalls, wenn er bereit ist, unterzugehen; denn es gibt eine westliche und eine östliche Grenze. Daher die oben hervorgehobene Verwirrung, die eine notwendige Folge des Umstandes ist, dass es einen östlichen und einen westlichen Horizont gibt. Auf irdische Weisen angewandt, kann sowohl derjenige, der die Bahn der Weisheit zu wandeln beginnt, ein *gotrabhû* genannt werden, als auch derjenige, der den Weg zurückgelegt hat, und auf dem Punkte steht, in das Nirvâṇa einzugehen. Zuweilen werden zwei Arten oder Classen von Arhat's erwähnt unter den Benennungen von *sukkhavipassaka* und *samathayânika*.**) Der erste Ausdruck lässt sich übersetzen mit „jemand, der sich in trockene Meditation versenkt“, der zweite mit „jemand, der sein Rettungsmittel in Ruhe oder Quietismus findet“. *Vipaçyanâ****) ist weiter Blick oder richtige Einsicht oder Meditation; *çamatha* Ruhe. Die Südlichen verstehen unter dem ersteren die geistige Einsicht als Folge gelungener Meditation. Nach den

---

*) Je nach dem verschiedenen Geschlechte. Jetzt erst wird vollkommen klar, weshalb der Geist (d. h. das Licht) des Meisters im Yoga *vivekanimnam* die Unterscheidung (d. h. den Horizont) unter sich als niedrigsten Punkt habend und *kaivalyaprâgbhâram* zur Erlösung hinüberneigend genannt wird. Siehe oben Note * zu p 484.

**) Childers *Pali Dict.* p 429.

***) Dies ist die Form nach Lalitav. p 146, 218 etc. nicht *vipaçyana*, wie Wassiljew B. p 141 etc. angibt; ein Synonymum ist *vidarçanâ* Lalitav. p 39.

Nördlichen besteht es in der kritischen Untersuchung aller (389) Ideen, im Ergründen derselben, in einer anschaulichen Vorstellung aller Gegenstände, welche mit Meditation in Verbindung stehen, sei es die vollständige Abstraction, das Nichts, oder der Buddha in seiner vollen Majestät mit allen seinen Kennzeichen.*) Unter *çamatha* wird die unerschütterliche Ruhe des Geistes bei jeder Meditation verstanden, wodurch man sich vom Weltlichen loslöst. *çamatha* ist nichts anderes, als was bei anderen Secten *çama* genannt wird, und besteht in der Ruhe, die das Kennzeichen des geübten Weisen ist.**) Ehe der fromme Denker diesen Zustand erreicht hat, darf er kein Quietist sein, sondern muss handeln. Gut zu handeln ist ein Erfordernis, um zur Weisheit zu gelangen, es ist eine Vorbereitung dazu; unerschütterliche Ruhe ist ein Erfordernis, um nicht vom Pfade der Weisheit abzuweichen.

Bei den Buddhisten wird der Arhat, der sein Rettungsmittel in der Ruhe sucht, höher gestellt als die anderen. Wir können dies einfacher so ausdrücken: der Quietist steht höher als der Untersucher, Nachforscher, aber ob hiermit gemeint ist, dass jeder die zwei Stufen von Forschung und Quietismus hinter einander durchzumachen hat, oder dass ein Weiser der ersten Art nur von geringerer Güte ist, als der Quietist, müssen wir dahingestellt sein lassen. Wie dem auch sei, in jedem Falle ist Arhat im vollsten Sinne des Wortes nur derjenige, der das Ende alles Wissens erreicht hat; doch am Ende alles Wissens ist jeder, der tot ist. Deshalb ist Allwissen und Nichtswissen identisch. Bedeutsam ist denn auch der Ausspruch Buddha's des Herren: „Die Arhat's sind erlöst von Furcht und Angst".***)

---

*) Wassiljew. B. p 142.

**) Siehe z. B. Sarvadarçana-Saṃgraha p 69.

***) Mil. P. p 207. Die Lehre, dass mit dem Tode alles

Ausser der Einteilung der Heiligen in vier Rangstufen kennen die Nördlichen eine Unterscheidung von drei Arten der Kinder Buddha's.*) Einige (390) Menschen stehen auf dem Standpunkte von Schülern, Jüngern oder Zuhörern (*çrâvaka's*), andere auf dem von Pratyekabuddha's, wieder andere auf dem von Bodhisattva's.**)

Die ersten sind solche, die in ihrem Streben nach dem höchsten Gute sich unter der Leitung Aelterer der Erkenntnis der vier grossen Wahrheiten befleissigen, nachdem sie der Welt und ihren Verlockungen entflohen sind. Die zweiten sind diejenigen, die nach Verzicht auf die Welt einsam leben beschaulich und sich selbst beherrschend und keiner Leitung mehr bedürfend, um sich der Meditation, dem Ergründen der Lehre von Ursachen und Folgen zu widmen. Ihr Endzweck ist wie der der ersten: die Erlangung des Nirvâṇa für sich selbst. Höher als beide stehen diejenigen, die nach der Buddhaerkenntnis streben, nach der Erkenntnis des aus sich selbst entstandenen Wesens***) und zwar nicht nur, um selbst der Selig-

---

aufhört, so dass von Seelenwanderung in irgendwelcher Form keine Rede sein kann, heisst *ucchedavâda*. Childers Dict. p 516 behauptet, dass die Buddhisten diese Lehre sehr verabscheuen, doch aus der Stelle, auf die er sich beruft, Hardy *Manual* p 473, geht nichts derart hervor. Dort wird von der Theorie nur gesagt, dass sie zu den Fragen gehört, die man nicht aufwerfen darf, wie z. B. die Frage nach der Unendlichkeit der Welt u. s. w.

*) *Lotus* p 52.

**) Anstatt Standpunkt sagen die nördlichen Buddhisten *yâna*, Fahrzeug, Bahn. In dieser letzteren Bedeutung kommt *yâna* in einigen älteren Worten wie *devayâna*, Götterbahn, *pitṛiyâna*, Ahnenbahn, vor, welche als Vorbilder für die später gebildeten buddhistischen Ausdrücke *çrâvakayâna* etc. gedient haben.

***) *buddhajñâna*, *svayambhûjñâna*. Beide Ausdrücke sind Modificationen von *brahmavidyâ*, Wissenschaft des Geistes, geistige Erkenntnis, die Erkenntnis des Unendlichen, Gotteserkenntnis.

keit teilhaftig zu werden, sondern auch, um alle anderen Wesen dazu zu bringen. Dieselben nennt man Bodhisattva's und ihr Fahrzeug das Grosse Fahrzeug, Mahâyâna.

Betrachtet man diese Definition von dem Charakter der drei Standpunkte in Verbindung mit demjenigen, was in demselben hochheiligen Buche der nördlichen Kirche gelehrt wird, dann ist es nicht zweifelhaft, dass mit dem ersten die jungen Mönche oder Seminaristen gemeint sind, mit der zweiten die abgesondert lebenden Asketen und reflektirenden Philosophen, mit den dritten die Glaubensprediger, insonderheit die predigenden Mönche.*) Eigentlich müsste man vier Arten von Kindern Buddha's unterscheiden; denn ausser den drei Genannten gibt es noch die einfachen Gläubigen; und in der That werden diese denn auch aufgeführt, aber nur beiläufig.**) (391) Obschon drei Fahrzeuge unterschieden werden, d. h. obschon es verschiedene Bahnen gibt, auf denen die Menschen je nach Anlage und Umständen das Endziel des Lebens erreichen, ist doch der Schlusspunkt derselbe. In Wahrheit gibt es nur ein *yâna*, das *buddha-yâna*. Darum sagt der Tathâgata, dass er alle Wesen einstens ins definitive Nirvâṇa einführe, denn, sagt er, alle Wesen sind meine Kinder. Hier ist in vorsichtigen Worten der Gedanke ausgesprochen, den wir sonst in dem citirten Werk***) etwas anders ausgedrückt finden: „Alle Dinge sind gleich, eitel, ununterschieden im Wesen; es gibt keine drei Fahr-

*) Schon zur Zeit, als der *Lotus* abgefasst wurde, traten auch Laien als Prediger auf. Jetzt wird in Nepal das Amt des Predigens beinahe ausschliesslich von Laien, verheirateten Personen, ausgeübt, während die Mönche Klostergeistliche sind.

**) *Lotus* p 51.

***) *Lotus* p 89. Mit einigen durch den ursprünglichen Text notwendigen Abänderungen.

†) Und Gesetze des Seins.

zeuge (Bahnen), es gibt nur eins; alle Dinge†) sind gleich, für alle und immer gleich. Wer das einsieht, kennt das unsterbliche, gesegnete Nirvâṇa."

Das ist unwidersprechlich buddhistisch, aber nicht nur buddhistisch, denn es ist vollkommen die Lehre des Predigers*) im alten Testament. Doch ist der Ton des Predigers viel bitterer und härter, als der des sanftmütigen Tathâgata.

---

9) Praktische Uebungen.

Wie der Beruf des Doctors aus einem theoretischen und einem praktischen Teile besteht, ist auch die Philosophie bei den Indern zugleich eine Wissenschaft und eine Kunst. Philosoph und Asket kommt bei ihnen auf dasselbe hinaus. Um sich also zu einem vollkommenen Philosophen auszubilden, muss man sich regelrecht üben, um das richtige Geschick in der Arbeit, die nötige Gewandtheit im Fach zu bekommen. Im Yoga werden acht untergeordnete Teile oder Vorbedingungen *yogânga's* angenommen: 1) die fünf allgemeinen sittlichen Gebote, die der Mensch gegenüber seinen Mitmenschen zu beachten hat (392); 2) die fünf sittlichen Verpflichtungen des Menschen gegen sich selbst; 3) die verschiedenen Methoden, ruhig zu sitzen**); 4) das Anhalten des Atems; 5) das Bemühen, die Sinne von allem Störenden abzuziehen; 6) Aufmerksamkeit, Richtung derselben auf einen be-

---

*) Cap. 9, V. 2 u. 3. Cap. 1, V. 2. 9.

**) Es gibt zehn und nach anderen noch mehr Arten philosophischer Posituren; teilweise sind es Nachahmungen der Art und Weise, wie Brahma und die anderen Götter sitzend abgebildet werden, teilweise sind dieselben den Tieren abgesehen, wie z. B. das Sitzen wie ein Kamel, das Sitzen wie ein Kibitz etc.

stimmten Punkt*); 7) Meditation; 8) Andacht, vollständige Vertiefung.

Diese Unterabteilungen, von denen die sechs letzten unverkennbar der Schulzucht entlehnt sind, mögen als Gegenstücke der sechs Vedâṅga's, der Unterteile und Hülfswissenschaften des Veda, betrachtet werden: Phonetik, Grammatik, Metrik, Exegetik, Liturgie und Sternkunde. Zwar haben dieselben einen anderen Charakter, weil sie bestimmte Wissensfächer sind, so dass es auf den ersten Blick scheinen könnte, als ob die *yogâṅga's* nicht damit zu vergleichen wären; aber wir haben im Auge zu halten, dass die indische Philosophie, wenn auch nicht ihre Entstehung, so doch ihre Entwickelung dem Streben zu verdanken hat, allen Ballast von Gelehrsamkeit überflüssig zu machen und dem Menschen den Pfad der Seligkeit zu zeigen, ohne dass er irgend eine bestimmte Wissenschaft zu besitzen braucht.**) Der Asket war mehr oder weniger der Rival des echten Brahmanen aus der alten Schule. Und wenn er auch nicht feindlich gegen den Gelehrtenstand***) auftrat, so konnte er sich doch erlauben, sein Fach in Unterabteilungen nach einem

---

*) So nach dem System; eigentlich bedeutet das gebrauchte Wort: „dem Gedächtnis einprägen, behalten". Der Schüler muss gut behalten, was der Magister sagt.

**) Ganz in Uebereinstimmung mit dem Prediger im alten Testament, der auch lehrt, das alles Studium nur eine Qual des Fleisches sei.

***) Aus den Berichten der Griechen des vierten Jahrhunderts v. Chr. geht zur Genüge hervor, in wie hohem Ansehen die Brahmanen standen. Auch in den ältesten buddhistischen heiligen Schriften begegnen wir einer beinahe abergläubischen Verehrung der Brahmanen u. anderen Mahâvagga I, 2. Noch in einer viel späteren Zeit legt der Buddhist Hiuen-Thsang über sie folgendes Zeugnis ab: Es sind Leute von unbeflecktem Lebenswandel, sie beobachten die Tugend und betragen sich mit Rechtschaffenheit. Die strengste Reinheit ist das Grundprincip ihres Wandels. *Voyages des Pèlerins Bouddhist.* II, 80.

bestehenden und durch die Zeit geheiligten Muster zu zerlegen.

Die oben aufgezählten künstlichen Verrichtungen sind gering an Zahl und (393) einfach verglichen mit denjenigen, welche die buddhistischen Asketen kennen. An Stelle der acht *yogânga's* besitzt die südliche Kirche einen Cursus von vierzig *karmasthâna's*, d. h. Gegenständen der Praxis. Hierzu gehören 1) Uebung in den vier *brahmavihâra's**); 2) in die vier Arten von Andacht, die auf die höchsten Sphären, die formenlosen Regionen gerichtet sind; 3) die zehn Gegenstände, deren man immer eingedenk sein muss (*anusmṛiti*): der Buddha, das Gesetz, die Kirche, die sittlichen Gebote, Opfer und Verehrung der Götter; sowie die Gegenstände, an die man denken muss (*smṛiti*) der Tod, der Körper, das Atmen und das Zuruhekommen; 4) der Gedanke, dass man gegen den Willen Nahrung zu sich nehmen muss**); 5) das specielle Verhältnis der Grundbestandteile des Körpers; 6) die zehn ekelhaften Formen einer Leiche; 7) der Gebrauch von Universal-Kreisen (*kṛitsnamaṇḍala*).

Es kommen unter diesen vierzig Arten geistlicher Uebungen verschiedene vor, die keiner näheren Erklärung bedürfen, andere dagegen verdienen ein specielleres Eingehen. Beginnen wir mit der merkwürdigsten, dem Gebrauch von Universal-Kreisen oder kosmischen Cirkeln.***)

Die zehn Kreise werden teils nach dem Elemente, teils nach der Farbe, teils nach der Stellung unterschieden in Erd-, Wasser-, Feuer-, Wind- oder Luftkreis, in einen blauen, gelben, weissen und roten

---

*) Siehe oben p 472.

**) Eine Karrikatur des Spruches: Man muss essen, um zu leben, nicht leben, um zu essen.

***) Nach Hardy E. M. p 252. Vergl. Childers Dict. p 191.

Kreis, einen in der offenen Luft und einen in dem abgegrenzten Raum befindlichen.

I. Nachdem der Asket einen Kreis oder eine Scheibe aus Thon oder Erde verfertigt hat, lege er dieselbe auf eine Unterlage, setze sich in kurzer Entfernung nieder und halte seinen Blick unbeweglich darauf gerichtet. Während er seine Gedanken auf das Element Erde richtet, deren verschiedene Namen*) er sich hersagt, muss er eingedenk sein, dass auch die Teile seines Körpers aus diesem Element zusammengesetzt sind. Diese Uebung muss so lange (394) fortgesetzt werden, bis er in eine Art magnetischen Schlafes fällt. Dadurch wird er die erste Stufe der Meditation, des *dhyâna*, erreichen. Mit dieser Operation fahre er so lange fort, bis er das Zeichen (*nimitta*) merkt, das darin besteht, dass er den Kreis eben so gut mit geschlossenen, als mit geöffneten Augen sehen kann.**)

Es ist nicht durchaus notwendig, dass er einen solchen Kreis macht; wenn er nämlich in einer früheren Existenz den Unterricht der Buddha's genossen, oder den Rang eines Arhat erreicht hat***), kann er sich damit begnügen, sich eines Ackers oder einer Tenne als des sichtbaren Zeichens zu bedienen. Aber für jeden, der diese Dinge in einer früheren Existenz nicht bei der Hand gehabt hat, ist es ratsam, sich durch einen befugten Unterweiser erleuchten zu lassen,

---

*) Im Sanskrit und Pâli gibt es eine Menge Worte für Erde, Wasser, Wind etc.

**) Im gewöhnlichen Leben würde man sagen, bis sich alles ihm vor den Augen zu drehen anfängt.

***) Man wird vielleicht fragen, wie es möglich ist, dass sich jemand erinnert, was dasjenige Name-und-Form, aus dessen Handlungen es entstanden ist, verrichtet hat; doch dies ist keine Schwierigkeit. Abgesehen davon, dass für den Buddhisten eine angenommene Wahrheit durchaus nicht die Gültigkeit ihres Gegenteils ausschliesst, besitzt ein Meister als solcher übersinnliche Vermögen.

um die Fehler, die Ungeschickte so leicht begehen, zu vermeiden.

Der Kreis aus Erde darf nicht von blauem, gelbem, rotem oder weissem Thon oder Lehm gemacht werden, denn dies sind die Farben anderer Kreise. Er muss die Farbe des Morgenrotes oder auch die Farbe des Flusssandes des Ganges haben.*)

Mit dieser Uebung verbindet man eine gewisse Art von *samâdhi*, wodurch alles, was dem Gelingen der Meditation im Wege steht, entfernt wird. Dieser *samâdhi* ist zweifach, accessorisch oder regelmässig, auch wenn es zuweilen geschieht, dass der meditirende Geistliche beim accessorischen *samâdhi* das bewusste Zeichen bekommt, so geht man doch sicherer, wenn man danach strebt, den regelmässigen zu erlangen.

II. Die Uebung mit dem Wasserkreise hat grosse Aehnlichkeit mit der vorausgehenden; auch hierbei kann jemand, der schon in einer früheren Existenz Geschicklichkeit an den Tag gelegt hat, sich eines Weihers oder Sees oder des Meeres als sichtbaren Zeichens bedienen, im entgegengesetzten Falle muss man dafür sorgen, Regenwasser in einem Tuche aufzufangen, oder in Ermangelung desselben reines Wasser nehmen. (395) Dasselbe wird in einen Napf oder einen ähnlichen Gegenstand gegossen und irgendwo auf einer passenden Stelle im Klosterhof oder an einem anderen stillen Orte niedergesetzt. In geringer Entfernung sitzend beginnt der Ehrwürdige seine Meditation, wobei er an die wässrigen Teile seines Körpers und an die verschiedenen Namen des Wassers zu denken hat. Die Uebung wird fortgesetzt, bis man das Zeichen verspürt.

III. Bezüglich des Feuerkreises gelten dieselben

---

*) Welcher Bearbeitung der Kreis unterzogen worden sein muss, kann man ausführlich bei Hardy a. a. O. beschrieben finden.

Regeln, abgesehen von der Verschiedenheit des Materials. Wenn jemand in einer früheren Existenz diese Kunst nicht ausgeübt hat, nehme er zuerst Holz, das wohlgetrocknet und hart ist, hacke es in kleine Stücke, lege es an den Fuss eines Baumes und zünde es an. Darauf nehme er eine Matte von gespaltenem Bambus oder ein Schaffell resp. Tuch, mache darin eine Oeffnung, eine Hand breit und vier Daumen im Durchmesser, halte es vor sich hin und sehe dadurch nach dem Feuer, indem er seine Aufmerksamkeit stets auf das Feuer, nicht auf das Gras oder die Asche rings umher, noch auf den aufsteigenden Rauch richtet. Er muss sich von dem Gedanken durchdringen lassen, dass das Feuer in seinem eigenen Leibe derselben Art ist, ebenso flakkernd und beweglich, als dasjenige, wonach er blickt, und zugleich die verschiedenen Worte für Feuer hersagen.

IV. Beim Windkreis hat er dieselben Regeln zu beobachten wie bei I. Man setze sich (dies ist nötig wegen ungenügender Vorbereitung) an dem Fusse eines Baumes nieder und denke an den durch das Fenster oder durch ein Loch in der Mauer eindringenden Wind, und dass der Wind in des Menschen Körper eben so unbeständig ist wie der Zug, den man spürt.

V. Will man sich in der Kunst des blauen Kreises üben, dann bediene man sich irgend eines Gegenstandes von blauer Farbe, z. B. eines blauen Lappens oder Blumen oder eines auf die Mauer gezeichneten Kreises. Natürlich ist ein solches Hülfsmittel überflüssig für diejenigen, die bereits in einer früheren Existenz sich mit dieser Kunst vertraut gemacht haben. Für dieselben genügt es, nach einem Baume mit blauen Blumen zu sehen. Bei dieser Uebung hat man zu bedenken, dass das Himmelsgewölbe blau wie Saphir ist. Alles übrige ergibt sich nach den oben mitgeteilten Vorschriften von selbst.

(396) VI—VIII. Die gelben, roten und weissen Kreise geben keine Veranlassung zu besonderen Bemerkungen; sie unterscheiden sich von den übrigen nur durch ihre Farbe.

IX. Bei der Uebung mit dem Kreise der offenen Luft bediene man sich als Gegenstand zum Daraufsehen einer Oeffnung in der Mauer, eines Schlüsselloches oder eines Fensters. So sagen einige; nach anderen muss es ein auf eine Mauer geworfener Lichtkreis sein.*)

X. Die letzte Kunst besteht darin, auf das durch eine Oeffnung nach innen fallende Licht zu blicken, unterscheidet sich also nicht von der vorhergehenden.**)

Es muss bemerkt werden, dass andere als zehnten Kreis den Gedankenkreis nennen.

Man kann in diese Uebungen dadurch Abwechselung bringen, dass man die Reihenfolge auf 14 Arten variirt. So kann man z. B. I—X in obiger Reihenfolge verrichten und also mit dem Kreise von Erde beginnen, aber man kann auch die Reihenfolge umkehren oder man kann von I—VIII gehen und dann in umgekehrter Richtung etc.

Diese praktischen Uebungen, wenn richtig vollzogen, verschaffen dem Asketen aussergewöhnliche Macht. Durch die erste erlangt er das Vermögen, sich selbst zu vervielfältigen, durch die Luft zu schweben oder auf dem Wasser zu wandeln, einen Boden hervorzurufen, auf dem er wandeln, stehen, sitzen oder liegen kann.***) Durch die zweite kann er Regen,

---

*) Der Ausdruck hierfür lautet sowohl *âloka* als *âkâça*.

**) Aus allem, was Hardy und Childers a. a. O. mitteilen, muss man entnehmen, dass *âloka*, d. h. sowohl Schein als offener Raum, unbehinderte Aussicht, nicht von allen in demselben Sinne verstanden wird. Der letzte Kreis wird derjenige von *parichinnâkâça*, d. h. begrenzter Raum, genannt.

***) Die Sonne zaubert die Erde zum Vorschein, weil

Ströme und Oceane schaffen*), die Erde und die Berge in ihren Grundfesten erzittern lassen und die Wohnungen der Menschen erschüttern. Durch die dritte kann er (397) Dampf aus allen Teilen des Körpers aufsteigen und Feuer aus dem Himmel herabfallen lassen. Durch den Glanz, der von ihm ausstrahlt, verdunkelt er das Licht anderer Wesen; er kann die Finsternis vertreiben und Holz oder andere brennbare Stoffe eigenmächtig in Flammen setzen, ein Licht hervorbringen, gleich dem allsehenden himmlischen Auge, und wenn er auf dem Punkte steht, ins Nirvâṇa einzugehen, seinen Körper in Feuersglut untergehen lassen.**) Durch die vierte Kunst kann er sich so schnell bewegen wie der Wind, und jedesmal, wo er will, einen Sturm hervorrufen. Durch die übrigen Künste kann er Figuren von verschiedener Farbe zum Vorschein zaubern, jeden Gegenstand in Gold verwandeln***), ihn rot oder weiss färben, das Böse und Unreine gut und rein machen, das Verborgene oder Verschwundene an das Licht bringen, in die Klüfte der Felsen und Tiefen der Erde hinabsteigen, durch Mauern und Wälle eindringen und alle Verunreinigung entfernen.

Es wird wohl ganz überflüssig sein, zu sagen, dass

---

sie durch ihre Strahlen die sichtbare Welt von dem Chaos scheidet.

*) Auch dieses vermag der Gott des Himmels, der die himmlischen Gewässer beherrscht und zugleich der Gott des Regens, des Blitzes und des Donners ist. Nicht durchaus richtig ist die Behauptung von Wassiljew B. p 142, dass die ältesten Heiligen noch keine Macht über Regen etc. ausgeübt haben sollten. Der Buddha kommt recht eigentlich als Regengott vor, und Ânanda kennt einen Zauberspruch, um Regen hervorzubringen, in seiner Rolle als Bṛihaspati, der die Stimme Indras ist. Der Donner begleitet und folgt dem Blitze.

**) Dies ist dieselbe Mythe wie die vom Phönix, der in den Strahlen untergeht.

***) Wie König Midas that.

dies alles dichterisch vollkommen wahr ist als Beschreibung von allem, was der Tages- und Himmelsgott vermag. Die zehn Künste sind die zehn Kräfte (*daçabala*) des Buddha und zwar in ihrer ältesten, noch nicht vergeistigten Form. Werden sie von irdischen Heiligen ausgeübt, dann sind sie nur Nachbildungen desjenigen, was der grosse himmlische Zauberer verrichtet, und es erklärt sich leicht, dass diese Nachbildung sich nur in Gaukelkünsten offenbaren kann. Wie die Buddhisten, machen auch die Yogins Ansprüche auf dieselben Wundergaben und machen sie abhängig von dem höchsten Grade der Concentration, den sie *saṃyama* *) nennen. Sie bedienen sich aber nicht angefertigter Kreise, sondern der in der Natur bestehenden: der Sonne, des Mondes und der Sterne.**) Sie stehen daher auf derselben Höhe, wie die Heiligen, die schon in einer früheren Existenz sich geübt haben.

(398) In wie weit die Buddhisten sich der rein mythologischen Grundlage ihrer Mystik bewusst sind oder waren, lässt sich mit dem uns zur Verfügung stehenden Material nicht bestimmen. Mit um so grösserer Bestimmtheit können wir behaupten, dass alle diese mystischen Praktiken (die man sich mit einiger Geringschätzung als in die Heilslehre eines gewissen Menschenfreundes, Siddhârtha oder Sarvârthasiddha, eingeschmuggelt zu betrachten gewöhnt hat) ihrem Ursprunge nach in eine graue Vergangenheit zurückreichen, als die Congregation von Heiligen auf Erden noch unbekannt war. Das vorbuddhistische, d. h. vorhistorische Dasein der mystischen Kreisübungen

*) Im Grunde dasselbe Wort wie das Pâli *yamaka* (*pâṭihâriya*) ein Zauberstück. *yamaka* und *yoga*, welches letztere auch Gaukelkunst bedeutet, sind ausserdem synonym.

**) Auf weitere Einzelnheiten können wir uns hier nicht einlassen und verweisen auf das dritte Capitel des Yoga-Sûtra das ganz den Wundergaben gewidmet ist.

war den Buddhisten nämlich wohl bekannt, denn sie haben Sorge getragen, uns zu belehren, dass schon etliche Millionen Jahre vor dem Auftreten von Çâkyasiṃha diese Zauberübungen im Schwunge waren.*)

Die Kunst von den zehn Universalkreisen scheint bei den nördlichen Buddhisten in Vergessenheit geraten zu sein, wenn es ihnen auch nicht an Zauberkreisen**) und anderen Wundermitteln fehlt. Im Vordergrunde stehen die *dhâraṇî's*, gewisse Formeln, die, wie der Name schon erkennen lässt, als Uebel wehrende, heilbringende Amulette, Talismans oder geheimnisvolle Zeichen, welche sonst gewöhnlich *rakshâ****) heissen, dienen.

Die *dhâraṇî's* haben nicht immer dieselbe Form, obschon alle dieses gemein haben, dass sie als Mittel zur Vertreibung des Uebels und zur Versicherung des Gelingens dienen. Zuweilen sind es keine eigentlichen Formeln, sondern Gedichte mystischen Inhalts, deren Umfang zwischen 8 und 500 Strophen schwankt. Am Anfange steht der Kernspruch (*bîjamantra*), der in der Mitte wiederholt wird, am Ende kommt das sogenannte Lob oder (399) die Verherrlichung.†) In den vornehmsten heiligen Schriften bilden die hierhin gehörenden *dhâraṇî's* eine Art von Einleitung und in

---

*) Dhammapada V. 131.

**) In Târanâtha's Geschichte des Buddhismus p 108 werden Zauberkreise erwähnt und einer mit Namen genannt, der Mâyâjâla-Kreis; in demselben Buche p 228 wird auch von vier Amṛita-Kreisen gesprochen. Auch der Name eines Samâdhi Apkṛitsna im *Lotus* p 254 muss in Verbindung stehen mit der Uebung des Wasserkreises.

***) *dhâraṇî* bedeutet „erhaltend, Erhalter", *rakshâ* „Amulett, mystisches Zeichen, Schutzmittel" kann etymologisch auch „Erhaltung, Schutz, Phylacterium" sein, denn *rakshati* bedeutet „erhalten, schützen". Jedenfalls hat man diese Etymologie darin gesehen, daher die Umschreibung mit *dhâraṇî*.

†) Hodgson *Ess.* 49; Burnouf *Introd.* p 541 und 121; Wassiljew B. p 142.

diesem Falle stimmen sie ihrem Wesen nach mit den Versen überein, die im Mahâbhârata und anderen Werken am Anfang und Ende vorkommen und als Heilswunsch, als Mittel, den Hauptzweck des Buches anzudeuten und die Lectüre desselben als verdienstlich anzupreisen, dienen. Zu den meisten Purâṇa's gehört ein ausführliches Lob oder Verherrlichung (*mâhâtmya*) als stehender Anfang.

Andererseits enthalten die *dhâraṇî's* manchmal unzusammenhängende Worte, Abracadabra, so dass sie dann kabbalistische Formeln genannt werden können.*) Ihrem Wesen und Gebrauche nach zeigen sie so viel Uebereinstimmung mit den Runen der alten Germanen und Skandinavier, dass wir beiden getrost denselben Ursprung zuschreiben können. Wie vor der Einführung der Schreibkunst die Runen Zaubersprüche und Wunschzeigen waren, so müssen es auch die ältesten *rakshâ's* oder *dhâraṇî's* gewesen sein; was specifisch Buddhistisches darin zu entdecken ist, wird erst dann beurteilt werden können, wenn uns von diesen Beschwörungs-, Zauber- und Heilformeln mehr bekannt sein wird. In keinem Falle sind sie eine Erfindung oder ausschliessliches Eigentum der nördlichen Buddhisten, und kann man annehmen, dass sie, in älterer Form, die Anfänge sind, aus denen sich die ganze Tantra-Literatur oder indische Mysterienpoesie entwickelt hat.**)

Die Verbindung zwischen reiner Meditation und den Universalkreisen und *dhâraṇî's* ist die, dass die letzteren bestimmt sind, die ersteren erfolgreich zu machen, die Zauberkraft, deren man durch höhere Weisheit fähig wird, praktisch auszubilden. Darum pflegen die Yogins sowohl als die Buddhasöhne die

---

*) Die Formeln im *Lotus* bestehen aus Vocativen weiblicher Worte, in denen man Namen der Durgâ, der indischen Hekate und anderen Muttergöttinnen erkennen kann.

**) Vgl. Wassiljew a. a. O.

schwarze Kunst auszuüben*), und von dem Yogin auf der vierten Stufe der Weisheit wird gesagt, dass er das Amulett, die (400) *rakshâ* angethan hat**), um zu erkennen zu geben, dass er in allen Arten der Zauberei mächtig geworden ist.

Auch ohne die ausdrückliche Erklärung der Buddhisten selbst***) würden wir wissen, dass die *dhâraṇî's* von Çâkyamuni der Menschheit offenbart worden sind. In ihm hat alle Magie ihren Ursprung; er ist der grösste der Zauberer (das merkten die aufgeblasenen Irrlehrer), ebenso wie Odhin, der mächtigste der Wunderthäter, die Runen erfunden und anderen gelehrt hat. Hiermit steht keineswegs im Widerspruch, dass Avalokiteçvara einmal der Erfinder desselben Zauberspruches in sechs Silben†), welche der Buddha dem Ânanda mitteilte††), genannt wird.

Denn Avalokiteçvara und der Buddha sind eine Person in dem Sinne, dass ersterer die Personification der Gegenwart, letzterer die der Vergangenheit ist. Diejenigen, welche die Erfindung dem Avalokiteçvara zuschreiben, könnten gemeint haben, dass der Spruch verhältnismässig jung wäre; aber es ist durchaus nicht nötig, dies anzunehmen, weil in einigen Werken der nördlichen Kirche der noch lebende Avalokiteçvara ein viel höheres Wesen ist als alle verstorbenen Buddha's zusammen.

In den Memoiren von Hiuen-Thsang kommt über den uns beschäftigenden Gegenstand ein sehr wichtiger Bericht vor.†††) Er erzählt, dass auf dem ersten allgemeinen Concil zu Râjagṛiha unmittelbar nach dem Nirvâṇa des Herrn fünf Piṭaka's redigirt wurden,

---

*) Sarvadarçana-Saṃgraha p 169.
**) Anm. zu Yoga-Sûtra 2, 50.
***) Hodgson *Ess.* p 49.
†) Vermutlich die sechs Jahreszeiten.
††) Burnouf *Introd.* p 541.
†††) Stan. Julien, *Voyages des Pèl. Bouddh.* 3, 38.

nämlich die officiellen oder canonischen drei Piṭaka's, ausserdem das Saṃyukta-Piṭaka*) und das Piṭaka der Dhâraṇî's, welches er sonst unter dem Titel Piṭaka der Vidyâdhara's**) nennt.

Nun werden wir später sehen, dass das erste (401) Concil zusammen mit dem zweiten rein mythisch oder eine dogmatische Fiction zu sein scheint. Aber das verhindert nicht, dass die Angabe des chinesischen Reisenden vollkommen wahr ist, wenn man nur ihre Bedeutung versteht. Es ist nicht der geringste Grund vorhanden, anzunehmen, die Zaubersprüche seien als Gattung jünger als die Sutta's, der Vinaya oder der Abhidharma. Ob die Sammlung, wie sie jetzt besteht, ebenso alt ist wie die drei Piṭaka's, kann weder bewiesen, noch widerlegt werden, ehe sie edirt ist. Indessen haben wir genug Anhaltspunkte, um den Schluss zu ziehen, dass das Piṭaka der Dhâraṇî's ein Gegenstück des Atharva-Veda ist, wie die drei Piṭaka's zu den drei Veda's. Erstens ist nämlich der Atharva hauptsächlich eine Sammlung von Zauberliedern, Sprüchen, um Krankheiten zu verhindern, Beschwörungen etc., so dass der Charakter beider Sammlungen derselbe ist, und zweitens liefern sie auch in Nebensachen Uebereinstimmungspunkte. So wird der Atharva den Atharvan's und Aṅgirasen zugeschrieben; die Aṅgirasen sind himmlische Boten, Engel***), und gehören also zu derselben Kategorie

*) Die Bedeutung von *saṃyukta* in dieser Verbindung ist ungewiss. Vgl. Wassiljew B. p 115. Stan. Jul. a. a. O. und Burnouf *Introd.* p 49. Vermutlich ist Burnouf's Uebersetzung mit „kurzgefasst" die richtigste und stimmt das saṃyukta-piṭaka überein mit dem Saṃyukta-Nikâya, einem Teile des Sutta-Piṭaka.

**) *Voyages des Pèlerins Bouddhistes* I, 159. Die Vidyâdhara's sind Engel oder Elfen, die weiblichen entsprechen unseren „weissen Frauen".

***) Auch etymologisch ist *aṅgiras* dasselbe Wort wie ἄγγελος, woraus unser Engel entstanden ist.

wie die Vidyâdhara's, nach denen das Dhâraṇî-Piṭaka genannt wird. Ein anderer Zug der Verwandtschaft zwischen beiden Sammlungen macht sich in dem eigentümlichen Gebrauche des Wortes *hṛidaya*, Herz, geltend. Ein Appendix des Atharva wird das „Herz des Atharvan" und ein dazu gerechnetes Gebet „Herz des Kubera" genannt. Auch die *dhâraṇî's* werden als „das Herz der Tathâgata's und Bodhisattva's" betrachtet und eine Sammlung von *dhâraṇî's* führt den Namen „Herz der Blitze".*)

Die Behandlungen, denen ein Zauberspruch unterzogen werden muss, ehe er die gewünschte Kraft ausübt, sind aus den Angaben der indischen Litteratur**) bekannt, aber wie die nördlichen Buddhisten ihre Sprüche behandelten, ist noch nicht untersucht. (402)

Beide Abteilungen der Kirche kennen ebenso wie andere mystische indische Secten die sogenannten *mudrâ's*, d. h. Abdruck, Siegel, worunter man verschiedene symbolische Zeichen mit den Fingern versteht.

Zu den vierzig *karmasthâna's* gehört auch die Betrachtung und Ueberlegung der zehn widerlichen Formen, in denen Leichen erscheinen: aufgeschwollen, bläulich, in Verwesung, voll Löcher, auseinandergerissen***), auseinandergereckt, geschunden und zerfetzt, mit Blut befleckt, mit Würmern bedeckt, ein Gerippe.

---

*) Wassiljew B. p 143. Burnouf, *Introduction* p 543.

**) U. a. Sarvadarçana-Saṃgraha p 170. Es gibt zehn künstliche Behandlungen, also eben so viele wie Universalkreise. Sonst stimmen die Künste nicht mit einander überein.

***) Im Text steht *vikkhâyita*, das im Visuddhi-Magga und demselben zufolge bei Hardy E. M. mit „von Hunden, Schakalen etc. aufgefressen" erklärt wird. Wir halten es für entstanden aus *viskâyita*, dem das Sanskrit *vicchâyita* entsprechen würde.

Die Absicht dieser stark nach der Anatomie riechenden*) Aufzählung ist nicht so sehr, wie es scheint, dem Weisen das *MEMENTO MORI* zuzurufen, — denn dazu dient ein anderes *karmasthâna*, nämlich „das Denken an den Tod" — als vielmehr seine Nerven zu stärken, was dem Heiligen bei seinem *samâdhi* förderlich sein kann und ihm sicherlich zustatten kommt, wenn er zaubern muss.

Die Methode, welche die nördlichen Buddhisten befolgten, um das Gemüt abzuhärten, ist nicht weniger gründlich. Um das Gefühl des Abscheus vor dem Weltlichen zu erwecken und den Geist an den Gedanken zu gewöhnen, dass es durchaus nichts gibt, was das geringste Gefallen verdient, wird die Vorschrift gegeben, dass man erst einen Teil des eigenen Körpers, dann den ganzen Körper, dann die unmittelbare Umgebung und zuletzt die ganze Welt als ein Geschwür, eine Eiterbeule, ein Aas zu betrachten habe. Jemand, der sich einige Tage lang in solche Gedanken vertieft hat, wird selbst vor seinem Essen Ekel empfinden.**) (403)

Ein Gegenstand von grösster Bedeutung bei der Meditation ist die Kunst, das Atmen zu regeln und zu beherrschen; das Einhalten des Atems heisst *prâṇâyâma*; etymologisch kann dies auch das längere oder kürzere Einhalten des Atemzuges oder auch längere Dauer einer Ein- und Ausatmung bedeuten.

*) Sowohl im Yoga als auch im Buddhismus werden wir häufig an die Medicin erinnert. Wahrscheinlich liegt der tiefere Grund dieser Erscheinung darin, dass in früheren Zeiten der Zauberer und Arzt in einer Person vereinigt waren.

**) Wassiljew, B. p 138. Dieselbe liebenswürdige Lebensanschauung erkennt man in einem Verse im Sarvadarçana-Saṃgraha p 15 wieder: Der Mönch, der Liebhaber und der Hund werden bei demselben Frauenleibe an drei verschiedene Dinge denken, der erste an ein Aas, der zweite an eine Geliebte, der dritte an Fressen.

Dadurch, dass diese drei Bedeutungen verbunden oder vielmehr verwechselt wurden, und dass die Kraft und Dauer einer Aus- und Einatmung örtlich und zeitlich gemessen wurde, hat man ein System philosophischen Atmens ausgebildet, das im Yoga schon sehr entwickelt ist. Der *prâṇâyâma* ist denn auch eins der unentbehrlichen acht *yogâṅga's* und wird mit beabsichtigter Zweideutigkeit so erklärt, dass man darunter verstehen kann: „*prâṇâyâma* ist die Unterbrechung der Bewegung des Ein- und Ausatmens"; aber auch, obwohl gezwungener: „*prâṇâyâma* ist die Unterscheidung der Bewegungen des Ein- und Ausatmens".*) Was das Zählen der Ein- und Ausatmungen betrifft, so kann man sagen, dass der Atemzug bei der Meditation denselben Dienst thut, wie das Pendel bei astronomischen Beobachtungen. Dass die Atemmessung mit der medicinischen Praxis in Verbindung steht, lässt sich zwar nicht beweisen, jedoch ist sicher, dass der Yogin gern medicinische Ausdrücke gebraucht. Er spricht z. B. unter anderem von dem „Erbrechen des Atems".**)

Auch bei den Buddhisten ist die Uebung im Einhalten des Atems und das Zählen der Ein- und Ausatmungen unzertrennlich mit der Meditation verbunden.***) Die Kunst ist nach ihnen eine Erfindung der Pratyekabuddha's, und das ist insofern richtig, als der Pratyekabuddha Devadatta, alias der Mond, seit undenkbaren Zeiten als hauptsächlicher Zeitmesser betrachtet wurde, sogar in dem Grade, dass man sowohl im Indischen, als auch in unserem Worte für Mond die etymologische Bedeutung für „Messer" zu entdecken glaubte.

Bei den südlichen Buddhisten ist die Kunst, auf

---

*) Yoga-Sûtra 2, 49.
**) Yoga-Sûtra 1, 34.
***) Wassiljew B. p 139.

philosophische Weise Atem zu holen, die zu den *karmasthâna's* gerechnet wird, nicht minder ausgebildet. Allgemein ausgedrückt, besteht die Uebung darin, dass man die (404) Aufmerksamkeit auf seinen eigenen Atem in Verbindung mit sechszehn Gegenständen richtet; natürlich muss die Anzahl der Gegenstände sechszehn betragen, denn dies ist die volle Zahl des Mondes, des Pratyekabuddha Devadatta. Die Uebung selbst wird ungefähr folgendermassen beschrieben*):

Nachdem der Denker sich nach den Regeln der Kunst hingesetzt hat, thut er bedachtsam und mit ruhigem Gemüte eine Einatmung und eine Ausatmung; während er durch die Nasenlöcher einen langen Atemzug thut, achtet er darauf, wie er einen langen Atemzug gethan hat. Beim Ausstossen des langen Atemzuges durch die Nasenlöcher merkt er darauf, wie er das gethan hat; wenn er kürzer Atem holt, macht er dieselbe Bemerkung bei sich; wenn er zum deutlichen Begriffe gekommen ist, dass Anfang, Mitte und Ende jeder Art von Atem aus dem Körper kommt, fasst er den Beschluss, mit Bedachtsamkeit eine Einatmung und mit Bedachtsamkeit eine Ausatmung zu thun; wenn er nach der Bewegung des Atemholens eine Pause gemacht hat, holt er von neuem Atem, und indem er darüber nachdenkt, wie er das gethan hat, bezwingt er seine Sinne. Darauf bläst er den Atem wieder von sich mit der erforderlichen Aufmerksamkeit. Nun stellt er sich die Seligkeit vor, die mit der Meditation der ersten Stufe verbunden ist und atmet auch dabei ein und aus. Auf gleiche Weise wiederholt er die Uebung, während er zugleich andere Gegenstände sich vorstellt, z. B. den Gedanken, dass nach Auflösung der Skandha's das Nirvâṇa folgt und endlich dass er, durch den Besitz von *clairvoyance*, in Gedanken gleichsam zum Nirvâṇa überspringen

*) Nach Hardy E. M. p 267, doch bedeutend verkürzt.

kann. Auch hierbei holt er Atem und gibt ihn von sich. Dadurch, dass man auf diese Weise mit sechszehn verschiedenen Gegenständen die Uebung fortsetzt, bekommt man die Sinne in seine Gewalt. Zum Gelingen hat der Asket aufmerksam die Nasenlöcher zu beobachten, während er den Verstand als Zügel und die Weisheit als Stachel*) benutzt. Sobald man das Zeichen (*nimitta*) gewahr wird, ist es ein Beweis dafür, dass die Uebung geglückt ist.

(405) Hiermit glauben wir den vierzig *karmasthâna's* und was sich damit in der nördlichen Kirche verbinden lässt, die nötige Beachtung gewidmet zu haben. Abgesehen von den Universalkreisen auf der einen Seite und den *dhâraṇî's* auf der anderen, sind die Bestandteile der speculativen Magie allen Buddhisten gemein, so dass nur die specielle Zusammenfügung hiervon in eine Zeit gesetzt werden kann, in der die beiden Abteilungen der Kirche sich gesondert hatten.

---

10) Allgemeine Uebersicht über den Weg der Tugend und der Weisheit.

Es ist eins der Kennzeichen des Buddhismus, dass er weniger nach Vereinfachung, als nach Ausbreitung strebt, den überlieferten Stoff weniger zu teilen, als zusammenzufügen sucht. Er will freisinnig und weitherzig sein und nimmt daher die ungleichartigsten

---

*) Das ist eine buddhistische Verbesserung eines Verses im Kaṭha Upanishad:

„Betrachtet die Seele als des Wagen Herren
Und den Körper als den Wagen selbst,
Den Verstand als Wagenlenker
Und als Zügel das Gemüt.
Die Sinne heissen das Gespann
Und Weide ist ihr Wirkungsgebiet.“ Vgl. Manu 2,88.

Bestandteile in sich auf, nachdem er dieselben den notwendigen Veränderungen unterzogen hat. Die Art und Weise, wie er aus verschiedenen Materialien ein stattliches Gebäude errichtet hat, zeugt von nicht geringer Kunstfertigkeit und von unerschöpflicher Geduld in der Ausarbeitung von Details.

Die vollständigste Uebersicht über die Eigenschaften, die den Wandel des wahrhaft Frommen und Klugen charakterisiren, treffen wir im Lalitavistara an; die Eigenschaften, 108 an der Zahl, werden mit dem Namen *dharmâlokamukha*, d. h. Hauptpunkte des weiten Gebietes des Dharma, bezeichnet.*) Mit einander bilden dieselben das Ideal sozusagen eines heiligen Lebenswandels; sie haben denn auch einen himmlischen Ursprung, denn sie wurden von dem Bodhisattva, als er im Begriffe stand (406), auf die Erde niederzusteigen, in der Versammlung der Götter den Engeln geoffenbart, wie alle Bodhisattva's es früher gethan hatten.**)

In der allgemeinen Uebersicht sind deutlich besondere Gruppen zu bemerken, zu dem bald mehr, bald weniger Nummern gehören. Nicht wenige dieser Gruppen sind schon auf den vorausgehenden Seiten mitgeteilt worden und brauchten deshalb nicht aufs neue behandelt zu werden, wenn nicht in der Liste einigen Ausdrücken ein anderer Wert beigelegt würde, als sie sonst haben. Zuweilen scheint die Liste mit sich selbst im Widerspruch und stimmt die Tendenz, die der einen oder anderen Eigenschaft oder Tugend

---

*) Lalitavistara p 34. *âlokamukha* ist gebildet nach dem Vorbild von *diṅmukha*, Hauptpunkt der Himmelsgegenden; *âloka* offener Raum, ist, soweit man sehen kann, thatsächlich als synonym mit *diças*, die verschiedenen Richtungen, der Raum in allen Richtungen, zu betrachten.

**) Man kann nicht von den Buddhasöhnen sagen, dass sie alle Wahrheit mit dem letzten Tathâgata beginnen lassen; letzteres ist eine rein europäische Theorie.

beigelegt wird, nicht mit der Bedeutung, die ein *dharmâlokamukha* nach dem Zusammenhange haben muss.*) Wir werden jetzt die allgemeine Uebersicht geben.

1—4. Die Aufzählung der vier ersten Erfordernisse hat offenbar keinen anderen Zweck, als zur Erkenntnis zu bringen, dass jemand, der eine Aufgabe unternimmt, es mit Lust und Liebe thun muss, wenn er Aussicht auf Erfolg haben will; es sind Behagen (und Glauben**), Munterkeit, Freudigkeit und Freude. Als Grund für die Aufstellung dieser Erfordernisse wird angegeben: der Glaube führt jemand zu einem unverbrüchlich festen Entschluss, Munterkeit zur Aufheiterung der Trübe des Geistes, Freudigkeit zum Wohlbefinden und Freude zur Reinigung des Geistes.

5—7. Drei Dinge muss man beherrschen: den Leib, die Sprache und das Gemüt; durch Bezähmung (*saṃvâra*) des Leibes hält man sich frei von den drei körperlichen Sünden; durch Bezähmung der Zunge vermeidet man die vier Sünden im Sprechen; durch Bezähmung des Gemütes wird man sich vor der Begierde***) nach des Nächsten Gut, vor böser (407) Absicht und verkehrter Einsicht hüten. Mit den drei körperlichen Sünden sind gemeint Mord, Diebstahl und Ehebruch, mit den vier Uebertretungen im Sprechen: Lügen, Verleumden, Grobheit und Schwatzhaftigkeit. Abgesehen von dem Worte *saṃvara*, für das gewöhn-

---

*) Teilweise kann dies späteren Veränderungen im Text zugeschrieben werden.

**) *çraddhâ*; die Bedeutung Glaube passt nicht zum Folgenden, doch geht aus der Auffassung, die man später mit diesem Erfordernis verband, hervor, dass derjenige, der die Uebersicht gemacht hat, das Wort in diesem Sinne verstand; mit anderen Worten, man hat eine Anzahl Worte, wer weiss woher, in die Uebersicht aufgenommen, ohne recht zu verstehen, was mit dem ersten Worte gemeint war.

***) Die Lesart *abhidhyâ* ist die richtige, wie aus Manu 12, 5 hervorgeht.

lich das synonyme *saṃyama* gebraucht wird, sind die drei selbst nebst der Bestimmung der Missethaten aus Manu*) entlehnt, so dass es nicht zu verwundern ist, dass auch die Südlichen genau dieselbe Einteilung**) haben.

8—13. Sechs Gegenstände muss man immer im Gedächtnis haben (*anusmṛiti*), den Buddha, das Gesetz und die Kirche, Entsagung, Moral und die Götter. Dadurch, dass man des Buddha stets eingedenk ist, gelangt man zu reiner Erkenntnis. Das stete Denken an das Gesetz gibt Klarheit bei der Verkündigung des Gesetzes. Das Denken an die Kirche wird uns auf den richtigen Weg führen. Indem man immer der Entsagung eingedenk ist, wird man dazu kommen, sich von allen (in gewisser Hinsicht notwendigen, aber im Grunde unwahren) Hypothesen frei zu machen.***) An die moralischen Vorschriften zu denken, befördert die Erfüllung frommer Pflichten und der Gedanke an die Götter erhebt den Geist. Während die vorige Gruppe uns kurz und sachlich belehrt, wessen wir uns gegen unsere Mitmenschen zu enthalten haben, und uns die unentbehrliche Selbsteinschränkung auferlegt, wird hier ein Anfang mit der Angabe dessen gemacht, was wir zu thun haben. Es ist nicht genügend, das Böse zu unterlassen, es ist auch nötig, das Gute zu pflegen. Die sechs Erfordernisse in dieser Gruppe sind gleichsam ebenso viele Vorsichtsmassregeln, das ungestörte Wachstum des guten Samens zu befördern. Die zarten Pflänzchen, die aus diesem Samen hervorspriessen (408), müssen sorgfältig

---

*) Manu 12, 5. Die Ausdrücke sind im Manu ausführlicher und zugleich richtiger definirt. Die dort gebrauchten Worte repräsentiren einen Begriff; in der Liste der *dharmâlokamukha's* sind es inhaltslose Worte.

**) Z. B. bei *vacîduccarita*. Childers Dict. p 542; vgl. 127.

***) *tyâga*, Entsagung, eigentlich das Aufgeben, Verschenken. Die Mönche fassen *tyâga* am liebsten im Sinne von Verschenken von Gütern zum Nutzen der Kirche.

gepflegt werden; mit solchen Pflänzchen kann man die vier Abteilungen der folgenden Gruppe vergleichen.

14—17. Freundlichkeit oder Wohlwollen, Mitleiden, Sympathie oder lebhaftes Interesse und Gleichgültigkeit. Das erste dient dazu, uns zu ermöglichen, alle relativ verdienstlichen Handlungen zustande zu bringen; das Mitleiden hält uns davon ab, anderen Böses zu thun; durch lebhaftes Interesse führen wir unsere Handlungen aus, und Gleichgültigkeit führt uns zur Verachtung der sinnlichen Begierden. Dies sind die vier bekannten *brahmavihâra's*, die, wie wir gesehen haben, direct aus dem Yoga entlehnt sind.*) Eigentlich bedeuten die Worte: freundliche Gesinnung, Mitleid, freudige Sympathie und Gleichmut.

18—21. Es gibt vier Punkte der Betrachtung oder Ueberlegung**): Das Unbeständige, Elende, Unwesentliche und Abscheuliche der Welt. Das erste führt dazu, dass man sich erhebt über sinnliche, aetherische und ideale Neigungen (und: Neigungen, die gerichtet sind auf die Welt der sinnlichen Neigungen, der Formen und der Formlosigkeit). Die Betrachtung des Elenden dieser Welt befördert das Ausrotten der Anhänglichkeit. Durch Beachtung des

---

*) Die Behauptung Köppen's, die Religion des Buddha I, 448 „allgemeine Wesenliebe ist der positive Kern der buddhistischen Moral, der charakteristische Grundzug des Buddhismus" bedarf einer näheren Beleuchtung. Alle Menschen müssen gegen alle Wesen wohlwollend, liebreich sein, jedoch die Menschen haben so viele verschiedene Pflichten, dass nicht alle immer gleich wohlwollend sich zeigen können; der Soldat z. B. hat im Schlachtengewühl auch an etwas anderes zu denken, deshalb ist *maitrî* das specielle Merkmal des Brahmanen *maitro brâhmaṇa ucyate*, „der Brahmane wird liebreich genannt" sagt Manu 2. 87. Unter den Brahmanen sind es wiederum die *yati's*, die sich durch Wohlwollen auszeichnen sollen. Natürlich dürfen auch die Copien der *yati's*, die Mönche anderer Secten, in dieser Hinsicht nicht zurückstehen.

**) *Pratyavekshâ*, sonst *sañjñâ*, Gedanke.

Unwesentlichen (aller Dinge) gelangt man dazu, das eingewurzelte Hängen an sich selbst auszurotten, und durch Beachtung des Abscheulichen wird man jegliche Neigung vernichten.*) Dies sind die aus (409) dem Yoga bekannten, auch bei den Südlichen immer wiederkehrenden Punkte der Speculation.**) Der Zusammenhang dieser Gruppe mit der vorhergehenden kann schwerlich ein anderer sein, als dass beide, wie sehr auch ihrem Wesen nach verschieden, doch in gleicher Weise als Vorbereitung auf die eigentliche Meditation für unentbehrlich gehalten werden. So allerdings scheint der Aufsteller der Uebersicht die Sache nicht betrachtet zu haben, denn was folgt, ist eine Reihe von guten Eigenschaften und löblichen Gewohnheiten, die mit Meditation überhaupt nicht oder nur schwach zusammenhängen.

22—51. Alle Glieder dieser Reihe mit einigen Ausnahmen können paarweise verbunden werden. Die meisten Paare enthalten zwei synonyme Worte. Ebenso wie die Verfasser von synonymen Wörterbüchern sich auch noch heutzutage bemühen, allerlei eingebildete Unterschiede aufzustellen, haben die Urheber der Uebersicht auf ihrem dogmatischen Standpunkte je zwei synonymen Worten verschiedene Bedeutung

---

*) Im Text ist zu lesen *anunayasamûhananâya*. *Samûhanana*, aus dem Pali bekannt, ist im Sinne von Ausrottung, Vertreibung kein Sanskrit. Die Bearbeiter der Liste haben das Sanskrit *samûhana*, Zusammenfügung, Aufhäufung darin gesucht, und weil dies keinen erträglichen Sinn gab, die Negation davorgesetzt. Nach ihrer Ansicht war „Nichtanhäufung von Neigung“ gemeint. Später hat jemand dieses tierischer ausdrücken wollen und die Lesart verändert in *anunayâsandhukshaṇatâ*, das Nichtanfachen der Neigung. Derselbe Conjecturenmacher scheint nicht verstanden zu haben, was *çânta* hier bedeutet; es ist sonst im angegebenen Sinne gebräuchlich genug, besonders in dem Ausrufe *çântam pâpam*, pfui! es ist Sünde.

**) Siehe oben p 474.

beigelegt. Die Reihe beginnt mit Scham und Furcht, von denen ersteres zur inneren Ruhe, letzteres zur Gelassenheit nach aussen führt. Dann folgt das Wahre und das Wünschenswerte; ersteres verleiht uns Einmütigkeit (oder Frieden) mit den Göttern und Menschen; letzteres Einmütigkeit oder Friede mit uns selbst. Das folgende Paar ist Betrachtung der Tugend und Zufluchtnahme zu den drei Kleinoden; erstere veranlasst uns, unsern Trost in der Tugend zu suchen; letzteres, dass wir über alle drei unglücklichen Zustände (in der Hölle etc.) hinauskommen. — Dankbarkeit und Erkenntlichkeit. Sie bewirken, dass die Wurzel des von jemand gethanen Guten nicht verloren geht, und dass man einander hochschätzt. Selbsterkenntnis und Charaktererkenntnis (oder Kenntnis des Wesens*); durch ersteres (410) wird man dem (wahren) Wesen (dem Wesentlichen, der Eigentümlichkeit von jemand oder etwas) auf die Spur kommen; — das zweite wird bewirken, dass man seinen Gleichmut bei eines anderen Unglück bewahrt.**) Kenntnis des Rechts (Pflicht) und der (geeigneten) Zeit; sie führen zu dem Begriff der grösseren und kleineren Pflichten und zu einem unumschleierten Blicke.***) Demut wird uns das Bedürfnis fühlen lassen, unsere Kenntnisse zu vermehren; ein Geist, der sich nicht aus dem Felde schlagen lässt, wird jemand zustatten

---

*) *Âtma-* und *sattva-jñatâ.*

**) Statt bei der Unbestimmtheit der Bedeutungen von *âtman* und *sattva* um so deutlicher darzulegen, in welchem Sinne man die Worte auffasste, hat man der Sicherheit halber nichtssagende Sätze erdacht, um gegen alle Einwürfe gesichert zu sein. Es handelt sich ja auch mehr um Worte, als um die Sache.

***) Dieses Paar muss aus einem Gesetzbuch oder Königsspiegel entlehnt sein; die beiden Erfordernisse sind die eines Richters oder eines Königs als Schiedsrichter. Mit Mönchtum haben sie nichts gemein.

kommen, um ihn und andere zu schützen.*) Freiheit von Hass macht, dass man anderen kein Böses zufügt.**) Ein fester Entschluss macht allem Zaudern ein Ende. Die Ueberlegung des Unheiligen (Widerlichen aller weltlichen Dinge) bewirkt, dass wir jeden Gedanken an sinnlichen Genuss aufgeben***), während Abwesenheit von Böswilligkeit die Ursache davon ist, dass wir jeden Gedanken, anderen Böses zu thun, aufgeben. Freiheit von Verblendung wird zur Folge haben, dass alle Unwissenheit getilgt wird. Die zwei Ausdrücke, die jetzt folgen, bedeuten eigentlich das Streben nach Gerechtigkeit und die Begierde, gerecht zu sein; zwei Haupterfordernisse eines Königs oder Richters. Wie die Verfertiger der Liste die Ausdrücke aufgefasst haben wollen, ist schwer zu sagen. Nach ihnen führt die erste Tugend dazu, dass man sich auf den Nutzen†) stützt, die zweite, dass man sich an den allgemeinen Gebrauch hält. Das einzige, was aus diesem Wortgewirre sich herausbringen lässt, ist, dass die Ausdrücke auf Gerichtsverfahren (411) Bezug hatten. Hiermit ist der Stoff aus irgend einem Buche über Regierungskunst oder Recht erschöpft; jetzt kommt die Gelehrsamkeit an die Reihe.

Gelehrte Forschung (oder Trachten nach Gelehrsamkeit) und richtige Anwendung bilden einen Posten, der demjenigen entspricht, was wir Theorie und Praxis nennen; das eine, wird hinzugefügt, führt zur gründlichen Betrachtung der Welt, das andere zur passenden

---

*) Nach einer andern Lesart: um seine eigene Macht (oder Heeresmacht) zu schützen. In diesem Paar ist ein Fehler, so dass es schwer fällt, zu sagen, was das Original hatte. Nur so viel ist klar, dass ein Paar Erfordernisse eines Königs, nicht eines Mönches in dem Paare verborgen sind.

**) *kṛitya* kommt sonst vor als Böses zufügend durch Hexerei, Zauberei, also im Sinne des weiblichen *kṛityâ*.

***) Diese Ueberlegung ist dieselbe wie Nr. 21 oben unter einem anderen Namen.

†) *artha* kann auch Rechtssache Absicht bedeuten.

Ausführung. Die folgende Nummer steht allein; es ist die Ergründung von Name-und-Form, wodurch man alle Anhänglichkeit an die Welt, den Schein überwinden wird. — Einen zusammengehörenden Posten bilden dagegen: die Ausrottung des Skepticismus und das Aufgeben von Voreingenommenheit und Widerwillen, d. h. Vorurteilslosigkeit. Durch ersteres wird man Glaube und Liebe für die Wissenschaft erlangen, durch letzteres wird man sich davor hüten, das zu bekritteln, was nicht im Text steht (oder was nicht die Hauptsache ist). Die folgenden vier Ausdrücke sind der Medicin entlehnt und nichts weiter als die vier Wahrheiten, es sind: Geschicklichkeit in den Skandha's*), die zur genauen Erkenntnis des Leides führt; die Harmonie (oder das Gleichgewicht) der Elemente**) führt zur Aufhebung der Entstehung (der Leiden); die Entziehung***) der Ursache (des Leides) führt zum Nachdenken über den zu befolgenden Weg. das geduldige Beharren im Nichtentstehen †) zur klaren Anschauung der Unterdrückung.

---

*) Dies klingt befremdend. Ein Arzt kann Geschicklichkeit in den Skandha's, d. h. den verschiedenen Abteilungen seines Faches besitzen, aber kein Mensch kann Geschicklichkeit oder Gewandtheit (*kauçalya*) in den fünf Aggregaten haben, welche die Buddhisten *skandha's* nennen. *skandhakauçalya* könnte bedeuten Gesundheit der Skandha's, aber dies passt noch weniger.

**) Das Wort im Text bedeutet Gleichgewicht der Hauptbestandteile oder humores des Körpers. Die wahre medicinische Bedeutung muss oben verdreht, oder, wenn man lieber will, vergeistigt worden sein.

***) D. h. der Versuch zu entziehen.

†) Dies scheint die geistliche Auffassung zu sein; eigentlich steht da „das geduldig warten, ohne dass etwas (namentlich ein Krankheitssymptom) entsteht oder sich zeigt". Wenn der Arzt, nachdem er eine Zeit lang mit der nötigen Geduld gewartet hat, sieht, dass die Krankheitserscheinungen sich nicht wiederholen, kann er sicher sein, dass das Leiden gehoben ist. Die Reihenfolge der dritten und vierten ärztlichen Sätze ist hier umgekehrt im Widerspruch mit dem,

52—55. Diese Gruppe umfasst die vier Punkte, an die man immer eifrig (412) denken muss, und die wir schon als die vier *smṛityupasthâna's* *) kennen gelernt haben. Die vier Aeusserungen der Bedachtsamkeit sind gerichtet auf den Körper, die Wahrnehmungen, die Gedanken und die Natur der Dinge, und dienen dazu, uns eine richtige Erkenntnis von dem Körper beizubringen, alle Schmerzen zu beruhigen (oder bei jedem Schmerz oder Gefühl die Ruhe zu bewahren), uns zu überzeugen, dass die Gedanken einem Luftgebilde gleichen, und uns zur unverhüllten Erkenntnis zu führen. Mit diesen vier betreten wir den Pfad der höheren Weisheit, der Heiligkeit. Alles Vorausgehende ist nur Propädeutik. Die Nummern 52—82 gehören denn auch zusammen, insofern sie eine Aufzählung der 37 *bodhipakshika* genannten Eigenschaften eines Arhat's **) enthalten.

56. Die vier guten Uebungen***), um das Sündhafte zu unterlassen und das Gute zu vollbringen.

57. Die Unterabteilung der Wunderkraft, körperliche und geistige Gewandtheit zu bewirken.

58—62. Die fünf Vermögen, Glaube, Geisteskraft oder Anstrengung, Bedachtsamkeit oder Erinnerung, Aufmerksamkeit oder Klugheit. Diese Vermögen haben nacheinander zur Folge: dass man sich leicht von einem anderen überreden und führen lässt; die Dinge gut erforscht; nichts thut, was nicht gut ist; den Geist freimacht und nur nach aufmerksamer Erwägung eine Meinung bildet.

---

was sonst in der nördlichen Lehre gilt, um von den Südlichen und dem Yoga nicht zu sprechen.

*) Siehe oben p 385.

**) In der Uebersicht sind die vier *ṛiddhipâda's* und die vier *samyakpradhâna's* in zwei Rubriken gebracht, daher die scheinbare Abweichung in der Anzahl.

***) Ueber das *prahâna* der Nördlichen im Gegensatz zu dem Pâli *padhâna* s. o. p 386.

63—67. Die fünf Kräfte sind die des Glaubens, der Anstrengung, der Bedachtsamkeit, der Aufmerksamkeit und der Klugheit. Die erste Kraft setzt uns in den Stand, den Bösen zu überwinden; die zweite bewirkt, dass man nicht irre geht; die dritte, dass man sich nicht verleiten lässt; die vierte ermöglicht uns, alle entstehenden Gedanken oder Zweifel zu vertreiben, und die letzte ist dazu von Nutzen, dass wir nicht betrogen*) werden.

(413) 68—74. Die sieben Bestandteile der Erkenntnis oder höheren Erkenntnis (*sambodhyañga*), Erinnerung (oder Ueberlieferung), Erforschung des Gesetzes, Geistesanstrengung, Lust (oder Behagen), Ruhe, Aufmerksamkeit und Gleichmut (oder Gleichgültigkeit). Sie fördern nach einander die gehörige Erkenntnis des Gesetzes, die Erfüllung aller Pflichten, eine vielseitige Ausbildung des Geistes, Regelmässigkeit des Studiums, gute Vollendung der Aufgaben, den Gedanken der Harmonie**) und Gleichgültigkeit gegenüber allem, was geschieht. Dieses klingt wie ein Reglement der Schulzucht für Knaben, welches die Yogin's oder Buddhisten zu einem unentbehrlichen Erfordernis für die Erreichung der höchsten Weisheit erhoben haben.

75—82. Nachdem wir die Kinderschule verlassen haben, versetzen wir uns in die Gesellschaft und zwar speciell in diejenige ehrbarer Bürger. Die acht Regeln, die jemand, wenn er ein gebildeter Mann (*ârya*) sein und in seinem Gewerbe, seiner Carrière (*mârga*) fort-

---

*) Die Uebersetzung dieses Wortes ist unsicher.

**) So ist scheinbar die Ansicht, weil durch Andacht (*samâdhi*) der Denker sich gleichsam mit dem Gegenstand seiner Gedanken identificirt. Die sprachrichtige Uebersetzung ist: Der Gedanke (des ordentlichen Schülers), dass er gleichmässig arbeiten muss, dass er nicht von dem Hölzchen aufs Stöckchen springen darf.

kommen will, beobachten muss, sind folgende*): gute Einsicht, gute Gedanken, gute Rede, gute Handlungsweise, guter Erwerb (oder Lebensberuf), gute Energie, gutes Gedächtnis, gute Aufmerksamkeit. Diese Vorschriften für den Handel und Wandel von Bürgern und Bauern konnten, wie vortrefflich auch in ihrer Art, füglich als Richtschnur für den Lebenswandel eines Heiligen ohne die erforderliche Idealisirung nicht gebraucht werden. Durch diese künstliche Bearbeitung entsteht Undeutlichkeit, doch das ist, wenn man die Absicht der geistlichen Brüder ins Auge fast, eher ein Vorzug als das Gegenteil. Vom kirchlichen oder philosophischen Standpunkte aus betrachtet, führt gute Einsicht zum Einschlagen des richtigen Weges, das gute Denken oder die Rechtgesinntheit führt uns dazu, alle Fictionen, Alternativen**) und Hypothesen fahren zu lassen.

Durch (414) gute Sprache***) wird man begreifen, was die passende Antwort ist, sowie eine Silbe, ein Ton, ein Ruf, ein Satz ausgesprochen wird. Durch eine gute Handlungsweise wird das gute Werk reife Früchte tragen; durch einen guten Lebensunterhalt (oder Existenzmittel) wird man sich mit jedem Gewinne trösten. Gute Energie bewirkt, dass man das andere Ufer (den sicheren Hafen) erreicht, und gutes Erinnern, dass man dasjenige beherzigt, woran man stets denken soll. Gute Aufmerksamkeit endlich dient zur Erlangung unstörbarer geistiger Vertiefung.†)

---

*) Dies ist der berühmte *ârya-ashṭâṅgika-mârga*, was eigentlich der edle, achtteilige Pfad, d. h. Carrière bedeutet.

**) *vikalpa*; es bedeutet auch möglicher oder denkbarer Fall, Dilemma, Permutation, Verschiedenheit in der Auffassung, Zweifel etc.

***) Als Gabe oder Vermögen passend zu reden, gefasst.

†) Hier sowohl als mehrfach im Vorhergehenden ist die einer Eigenschaft zugeschriebene Wirkung nichts anderes, als eine Umschreibung der Eigenschaft. Der Grund wird

Die Uebereinstimmung in der Reihenfolge der Gruppen von *bodhapakshika dharma's* in beiden Abteilungen der Kirche, die sich bis auf die Zahl und die Identität der einzelnen Nummern erstreckt, verbürgt uns, dass diese 37 Merkmale eines Ârya, eines Arhat, eines Heiligen zu dem Grundgesetz der Kirche gehören. Dazu ist das ganze System zusammengetragen und die Gruppen regellos zusammengefügt. Um ein Beispiel anzuführen, ist es befremdend, dass erst die vier Teile der Wunderkraft eines Heiligen genannt werden und erst später die rechte Einsicht, die jemand auf den richtigen Weg bringen muss, ein anständiger Lebensunterhalt etc., erwähnt wird. Nicht minder sonderbar ist es, zuerst von der Wunderkraft zu reden und darauf von den sehr alltäglichen Kräften des Gedächtnisses etc. zu sprechen. Und doch kann die Reihenfolge erklärt werden, wenn man allen Geruch der Heiligkeit daraus entfernt. Die erste Gruppe von 52—55 ist der Entbindungskunde entlehnt und ist eine Theorie von der regelmässigen Entwickelung der Frucht im Mutterleibe. Die zweite Gruppe führt uns ans Wochenbett, wo die nötige Vorsorge (*samyakpradhâna*) getroffen wird, um das Kind zu waschen und überhaupt von Unreinlichkeit zu befreien. Bei dem Wachstum (*riddhi*) des Kindes hat man auf alles zu achten, was die Beweglichkeit und Gesundheit des Körpers und (415) Geistes (*kâya-citta-laghutâ*) befördern kann. Allmählich entwickeln sich bei dem Knäblein die Kräfte; er beweist guten Glauben an das, was die Eltern ihm sagen und ist deshalb leicht von anderen zu leiten (*aparapraṇaya*); er wird stärker; er zeigt, dass er Gedächtnis, Aufmerksamkeit und Verstand besitzt; alle in der vierten

---

wohl darin liegen, dass ein Ausdruck wie „zu etwas dienen", nicht selten durch ein einfaches „es sein" vertreten werden kann.

Gruppe aufgezählten Vermögen kommen in der fünften zur volleren Entwickelung, werden kräftiger, heissen darum Kräfte (*bala*). Sobald der Knabe alt genug ist, muss er in die Schule. Der Schüler hat sich ordentlich und geschickt nach dem Schulreglement zu betragen, was uns unter dem Namen von *bodhyañga's* bekannt ist. Nachdem er die Schule verlassen hat, wählt der Jüngling ein Fach, einen Lebensberuf; die Lebensvorschriften, die er mitbekommt, sind die acht Punkte einer anständigen, ehrbaren Laufbahn. So ist die Reihenfolge erklärlich; bei der Idealisirung ist ein Chaos daraus geworden. Wir werden jetzt den Weisen oder eigentlich den Meister weiter auf seinem Lebenspfade verfolgen.

83—86. Es sind: der Geist der Weisheit, Charakter, eifriges Bestreben und Praxis. Das erste ist von Nutzen, damit die Ueberlieferung der drei Kleinode*) nicht zunichte werde; das zweite, damit man nicht nach dem niederen Pfade frage, das dritte, dass man sich auf den erhabenen Dharma der Buddha's stütze, das letzte, damit man alle guten Dinge vollbringe. Wenn wir die Sprache der Heiligen in die des gemeinen Lebens zurückübersetzen, dann heisst es, dass der Meister einen wackeren Geist, Charakter, Eifer und Liebe für seinen Beruf besitzen und das Gelernte anwenden muss. Dadurch wird er verhindern, dass sein Gewerbe**) und seine Familie zu Grunde gehen, den Weg der Gemeinheit, niedrigen Handlungsweise scheuen, sich an die erprobten, von edeldenkenden und weisen Menschen befolgten Vor-

*) *Kleinode* fehlt in einigen Handschriften und zwar mit Recht.

*) Das Wort drei (*trayî tri*) ist ein gewöhnlicher Ausdruck zur Bezeichnung der drei Gewerbe der Vaiçya's, die Handelsleute, Landbauern und Viehzüchter nicht selten alle drei zugleich sind. Deshalb ist *trayî* synonym mit *vârttâ*.

schriften halten und alle seine Geschicklichkeiten in der Praxis zeigen.

87—92. Die sechs Vollkommenheiten*): die vollkommene Tugend der Freigebigkeit, (416) Sittlichkeit, Langmut oder Sanftmut, Geisteskraft, Meditation und Klugheit. Dies sind die mehrmals zur Sprache gekommenen Bodhisattva-Tugenden. Die Früchte, die sie tragen, werden teils in relativ deutlichen Worten ausgedrückt und haben dann ohne Widerrede auf den Bodhisattva selbst Bezug, aber teils in ausgewählt zweideutigen Ausdrücken, und in dem Falle geht nicht hervor, welche Bedeutung der Urheber der Uebersicht selbst ihnen beilegt. Die Schwierigkeit liegt in dem sehr gewöhnlichen Worte *sattva*; es bedeutet das Wesen, die Art, doch ebenfalls ein Wesen und im Plural die Wesen. Je nachdem man es im ersteren oder letzteren Sinne nimmt, gereicht die Tugend-Vollkommenheit nur dem Besitzer oder auch anderen Geschöpfen zum Nutzen. So viel als thunlich wird die hier nötige doppelte Uebersetzung gegeben werden.

Zunächst wird die Lehre verkündigt, dass Vollkommenheit in der Tugend der Freigebigkeit zur vollständigen Reinigung des Buddhagebietes, sowie der Hauptkennzeichen und der geringeren Merkmale**) dient und bewirkt, dass das Wesen eines Missgünstigen, d. h. die Missgunst zur vollen Reife kommt. Anders übersetzt, dass die missgünstigen Wesen vollständig reif werden für die Annahme der Wahrheit.***)

---

*) Nach anderen gibt es ihrer zehn; bei den Südlichen kommt diese Zahl stets vor; ihre Brüder im Norden nennen meist sechs, seltener zehn *pâramitâ's*.

**) Wir werden hier wieder in ein höheres Gebiet versetzt und sehen den Tagesgott in seinem Glanze.

***) *paripâcana* von *paripâcayati*, nicht von *paripacyate*, wie Burnouf *Lotus* p 547 gemeint zu haben scheint, weil er es mit „Reife“ übersetzt, bedeutet: machen, dass etwas vollkommen reif wird, und zwar im kirchlichen Sinne, für die Aufnahme der Wahrheit.

Auf meist unzweideutige Weise wird sonst*) berichtet, dass der Bodhisattva Avalokiteçvara verschiedene Wesen vollständig für das Licht der Wahrheit reif machte; dies beweist nun nicht, dass man den bewussten Ausdruck in der Uebersicht ebenso auffassen muss, sondern dass die Buddhisten ihn so aufgefasst haben. Da die Wahl der Worte in der Uebersicht offenbar darauf berechnet ist, Zweideutigkeit hervorzurufen, so kommen wir zu dem Schlusse, dass die Rolle des Bodhisattva absichtlich in Nebel gehüllt wurde und hierbei (417) erinnern wir uns des Umstandes, dass *buddhisattva* im Yoga „vernünftiges Wesen, der bestehende Verstand, das lebende Bewusstsein“ eben die eine Auffassung von *sattva* zeigt, während die andere sich in der populären oder mythologischen Vorstellung von dem Bodhisattva der buddhistischen Kirchenlehre findet. Beide Auffassungen liegen in dem behandelten Ausdruck der Uebersicht und müssen sehr alt sein. Die Vermengung von Mythologie und weiser Moral wird im Folgenden noch klarer zu Tage treten.

Die Vollkommenheit in der Sittlichkeit dient dazu, um sich über alle Ungelegenheiten und Unglückszustände**) zu erheben, und bewirkt, dass das Wesen eines Unsittlichen, d. h. die Unsittlichkeit, zur vollen Reife, zum Wendepunkte kommt; anders übersetzt, dass die unsittlichen Wesen vollständig reif für die Annahme der Wahrheit werden.

Die vollkommene Tugend der Langmut führt zur Vermeidung aller Böswilligkeit, Härte, Hass***),

---

*) Z. B. Kâraṇḍa-Vyûha 24, 21, *paripâka* ist die vollkommene Reife, die Fähigkeit für das Empfangen der Wahrheit; 18, 16. 25, 22.

**) Mythologisch der Zustand eines Höllenwesens etc., thatsächlich der Stand der Sonne und anderer Himmelslichter im Nadir etc.

***) Derjenige, der das Original in Sanskrit übertragen

Stolz, Aufgeblasenheit und Uebermut und bewirkt, dass das Wesen eines Böswilligen, d. h. Böswilligkeit zu voller Reife (zum Wendepunkte) gelangt; anders: dass die böswilligen Wesen vollständig reif werden etc.

Die vollkommene Tugend der Geisteskraft ist nötig, um sicher aus dem unabsehbaren Gebiete*) der Pflichten (oder Eigenschaften), welche die Wurzel alles Guten**) sind, hinauszukommen, und bewirkt, dass das Wesen eines Trägen, d. h. Trägheit zur vollen Reife (zum Wendepunkte) gelangt etc.

Die Vollkommenheit in der Meditation erweckt alle Erkenntnis und höhere Erkenntnis und bewirkt, dass das Wesen eines Zerstreuten, d. h. Zerstreuung des Geistes, zur vollen Reife gelangt etc.

(418) Die Vollkommenheit in der Klugheit macht, dass man Unwissenheit, Verblendung, Finsternis und unrichtige Betrachtungsweise***) aufgibt, und bewirkt, dass das Wesen eines Unverständigen (d. h. Unverstand) zur vollen Reife gelangt etc.

93. Geschicklichkeit in den Mitteln oder Gewandtheit. Sie dient dazu, allem Betragen der Wesen von verschiedenen Neigungen Rechnung zu tragen†) und zu verhüten, dass die Gesetze aller Buddha's verloren gehen.

---

hat, hat irrtümlicherweise das Prâkrit *dosa* für Sanskrit *dosha* angesehen; es war aber *dvesha* gemeint.

*) Für *âloka* weite Aussicht, unabsehbares Gebiet (*âloka-mukha* im Text ist ein Schreibfehler) hat eine der Handschriften *arañga*, wahrscheinlich ein Irrtum für *araṇya*, Wald, wie Burnouf *Lotus* p 548 vermutet. *dharmâraṇya* ist das unebene, schwer gangbare Gebiet des Dharma.

**) Verdorben aus „alles Bösen“, sonst passt das Wort *uttaraṇa*, das Sicher-irgendwo-hinauskommen, nicht.

***) Die Uebersetzung ist unsicher.

†) Man kann auch herauslesen, um den Wesen je nach eines jeden Neigung die (erforderliche) Haltung (oder Betragen) anzuweisen. Eine solche Auffassung ist zwar gegen die Gesetze der Sprache, aber das buddhistische Sanskrit steht über denselben.

94. Die vier Dinge, wodurch sich Freundschaftlichkeit wesentlich auszeichnet. Darunter versteht man das Geben von Geschenken, freundliche Anrede, Förderung von jemandes Interesse und Gemeinschaftlichkeit des Strebens. Diese führen zum freundschaftlichen Umgang mit den Wesen (d. h. mit den Menschen) und zur gemeinschaftlichen Betrachtung der Religion mit anderen, welche die volle Weisheit erlangt haben.*)

95. Die vollständige Entwickelung von jemandes Wesen, scheinbar des Wesens. Sie hat zurfolge, dass man sich nicht um unwesentliche Genüsse kümmert, und führt zur Begierdelosigkeit.

96. Die Annahme des wahren Gesetzes, d. h. der buddhistischen Religion. Dadurch werden die Leiden aller Wesen (oder alle Leiden von jemand) verschwinden. Dieser Ausspruch, in Verbindung mit dem unmittelbar vorausgehenden enthält den Kern des Buddhismus, den Schlüssel zu seinem innersten Heiligtum. Der Buddhismus ist die Religion und die Zuflucht derjenigen, die der Welt überdrüssig sind.

(419) 97—100. Diese Gruppe besteht aus den vier vollständigen Ausrüstungen und zwar von verdienstlichen Handlungen, von Erkenntnis, von Ruhe und weitem Blick oder *clairvoyance*. Diese vier Erfordernisse sind die eines Arhat oder Yogin bei seiner erhabenen Meditation. Die erste vollständige Ausrüstung oder das zusammengebrachte Kapital von Verdiensten

---

*) So hat man scheinbar zu übersetzen, damit der Geruch von Heiligkeit nicht verfliegt. Eigentlich steht da: „Zur gemeinschaftlichen Betrachtung der Religion mit anderen, die auf eine Einladung gekommen sind". Das heisst in weniger verzwicktem Stile: Solche Freundschaftlichkeit wird leicht dazu führen, dass man dann und wann einen Gefährten anruft *sambudh*, um eine Unterhaltung anzufangen und dann mit ihm zusammen über die Religion discutirt — etwas, was die Inder bis heut zu Tage gerne thun. Für *prâptes* ist zu lesen *prâptais*, das *prâptasya* einiger Handschriften ist reiner Unsinn.

ist nötig, weil alle Wesen davon abhängen. (Eigentlich: das ganze Wesen der Person, sein Charakter darauf beruht.) Das zweite ist erforderlich, damit die zehn Kräfte vollständig ausgeübt werden können; das dritte, um die tiefe Andacht der Tathâgata's zu erlangen und das letzte, um das Auge der (vorausschauenden) Weisheit zu erlangen.

101—102. Es gibt zwei (denkwürdige) Gelegenheiten: die der Erkenntnis und die des Bekenntnisses.*) Bei der ersten wird man den Blick des Dharma bekommen, bei der letzteren wird der Buddhablick vollkommen rein werden.

103—104. Ferner sind zwei Gaben zu empfangen: die, (gut) behalten zu können, um das von allen Buddha's Gesagte behalten zu können, und Fertigkeit im Sprechen, um alle Wesen durch schöne und gute Worte zufriedenzustellen.

105—106. Dies sind zwei Arten von Beruhigung**), und zwar in dem Gesetze des Mitgehens und in dem Gesetze des Nichterstehens.***) Durch das erste wird man sich in derselben Richtung bewegen, wie alle Buddha's, und durch das zweite Aufklärung (behufs der zukünftigen Bestimmung) erlangen.†)

---

*) Es ist zweifelhaft, ob dies das rechte Wort ist; die Lesarten der Handschriften differiren. Die mythologische Bedeutung ist so verdunkelt, dass es uns nicht möglich war, den zu Grunde liegenden Gedanken zu finden.

**) *kshânti.* Die wahre Bedeutung dieses Wortes wird wohl die von *kshamatâ*, Fähigkeit, sein.

***) So scheint die geistliche, d. h. verdrehte Auffassung von *anutpattikadharma* zu sein, was grammatisch kaum etwas anderes bedeuten kann, als das Gesetz, das keinen Ursprung hat, *anâdi*, ewig.

†) Dies lässt eine doppelte Auslegung, eine physische und metaphysische zu. Nach der ersten Auffassung ist gemeint, dass die Sonne oder ein Stern, obschon er untergeht, immer wieder nach bestimmten Gesetzen aufgehen wird. Nach der zweiten von der Kirche adoptirten Auffassung

107. Ein anderes Erfordernis ist Unveränderlichkeit, das unablässige Weitergehen auf dem einmal eingeschlagenen Wege; dadurch wird das Gesetz aller Buddha's vollständig erfüllt werden. Wir wissen, dass der grosse Buddha unwandelbar ist: das Jahr verfolgt unabänderlich seinen Lauf und blickt nicht zur Seite. In seinem täglichen Laufe steigt der Tagesgott von einem niederen zu einem immer höheren Orte und während eines Jahres begibt er sich von einem Zeichen in das andere. Das heisst *saṃkrânti*, Uebergang. Die Kenntnis des Uebergehens aus einem Gebiete in das andere, die verlangt wird, damit die Kenntnis des Allweisen*) gekrönt werde, bildet den 108. Punkt der allgemeinen Uebersicht des dharma.

Endlich schliesst das Ganze mit dem Orte, wo der Tagesgott, alias Buddha, gekrönt**) wird und hieraus oder vielmehr hierauf ergeben sich dann von selbst das Niedersteigen in den Mutterschooss, Geburt, Aufgeben des Hauses, Büsserleben, Hinzutreten an den Thron der Erkenntnis (der Erwachung), die Vertreibung Mâra's, des Bösen, das Erwachen zum Lichte, die Inbewegungsetzung des Rades des Gesetzes und die Anschauung des definitiven Nirvâṇa.

Der Grund, weshalb hier neun Handlungen oder Zeiträume aufgezählt werden, kann ein doppelter sein. Zunächst ist neun die Anzahl der Monate, die zwischen der Empfängnis und dem definitiven Nirvâṇa vergehen, da dieses letztere mit der Wiedergeburt des Jahres

---

empfängt jemand, der für das Nirvâṇa reif ist, eine Prophezeiung hierüber vom Buddha.

*) Nach einer anderen Lesart: des Kenners der (ewigen) Ordnung.

**) Nach der Legende wird er überhaupt nicht gekrönt noch gesalbt; es ist überflüssig zu bemerken, dass die Krönung ein Ueberbleibsel der älteren Gestalt der Legende ist, als der Buddha König und Weiser gleichzeitig war wie Kṛishṇa.

zusammenfällt. Zweitens ist neun die von Alters her überlieferte Zahl für die Anzahl der Monate zwischen der Geburt und dem grossen Nirvâṇa am 21. December.

Obschon der letzte Teil der Uebersicht uns auf das Gebiet der Mythologie zurückführt und dadurch den Eindruck zurücklässt, als ob alle jene 108 Punkte allein von dem Wandel des Tathâgata gelten, gibt es doch einige Punkte im Vorhergehenden, die uns veranlassen, in der vollendeten Buddhalaufbahn zugleich ein Ideal für den Lebenswandel der vollendet Weisen unter den Menschen und Göttern zu sehen. Im allgemeinen stimmen die aufgestellten Anforderungen überein (421) mit denjenigen, die an die Yogin's gestellt werden, so dass man annehmen kann, dass auch die buddhistischen Heiligen auf Erden das von dem höchsten Buddha gegebene Vorbild zur Richtschnur ihres Handels und Wandels genommen haben.

KAPITEL IV.

Moral.

Die Moral im engeren Sinne beschränkt sich auf das, was man gute Sitte zu nennen pflegt. Sie besteht aus einer Summe von Gesetzen, Geboten und Verboten, welche irgend eine Gesellschaft oder Genossenschaft befolgen zu wollen erklärt, weil sie durch jahrhundertelangen Gebrauch anerkannt und geheiligt oder durch eine unbestrittene Autorität eingesetzt sind, in jedem Falle von einer Macht ausgehen, welche von jener Gesellschaft oder Genossenschaft über ihre eigene Autorität gestellt wird. Wenn der Ursprung solcher Gesetze der unmittelbaren oder mittelbaren Offenbarung einer höheren Macht zugeschrieben wird, dann liegt in diesem Glauben eine

tiefere Wahrheit, als in der Ansicht, dass solche Gesetze Erfindungen bestimmter Personen seien. Es ist ebenso undenkbar, dass ein Einzelner Sittengesetze schaffen, wie dass er eine Sprache erfinden kann. Für beides ist die Gesellschaft nötig, und wenn es auch nur eine Gesellschaft von zwei Menschen wäre. Was ein Mensch thun kann, beschränkt sich darauf, dass er aus den bestehenden Sittengesetzen eine Auswahl trifft, um deren Fortdauer in einem gewissen engen Kreise sicherer zu stellen; aber lebensfähige, neue Gesetze auszudenken vermag er nicht.

Tugenden sind menschliche, in solchem Masse und solcher Weise ausgebildete Kräfte, dass sie förderlich sind zu einem anerkannt guten Zwecke, sei es dem eigenen Interesse oder dem allgemeinen Wohlsein. Die Grenzen zwischen Tugend und Sittlichkeit lassen sich in der Praxis schwer ziehen, weil der Gehorsam (422) gegen Sittengesetze Kraftentwickelung verlangt, und diese Anstrengung zur Erreichung des als gut Anerkannten ist eine Tugend.

Der Inbegriff aller Tugenden ist die Gerechtigkeit. Diese besteht darin, dass der Mensch in richtigem Masse allen Anforderungen genügt, welche sein wohlverstandenes eigenes Interesse und das wahre Interesse seiner Mitmenschen an ihn stellen.

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob Ausübung vollkommener Gerechtigkeit möglich wäre, ohne dass der Mensch von Güte und Wohlwollen beseelt würde, aber in Wirklichkeit ist dies nicht der Fall. Denn diese Gefühle sind bei dem natürlichen Menschen im Keime vorhanden; sie müssen nur grossgezogen werden, um zu Tugenden zu werden. Wer dies verabsäumt, begeht eine Ungerechtigkeit in erster Linie gegen sich selbst; es ist Aufgabe der Gerechtigkeit, diese Gefühle so zu entwickeln, dass sie uns nicht zu übermässiger Nachgiebigkeit verleiten, und in so fern kann man sagen, steht die Gerechtigkeit über der

Güte, die in nicht geringem Grade selbst bei den Tieren wahrgenommen wird. Darum sagt der Inder, dass, welche Eigenschaften und Neigungen auch der Mensch mit den Tieren gemein habe, die Gerechtigkeit ihn von ihnen unterscheidet.*)

Ethik im weiteren Sinne als Kenntnis aller Aeusserungen des sittlichen Lebens in europäischem Sinne umfasst alles, was wir in den vorausgehenden flüchtigen Bemerkungen zur Erklärung des Folgenden ausgeschieden haben. Wir werden uns bestreben, in diesem Kapitel das Wichtigste alles dessen zu behandeln, was wir Europäer unter Moral verstehen.

Die buddhistische Moral hat durch ihre anziehende Sanftmut und durch ihr eifriges Streben (das mehr als äusserlicher Schein ist), die Selbstsucht zu unterdrücken, die gerechte Bewunderung der Welt erregt. Gerade durch diese ihre Hauptmerkmale gibt sie sich als eine Aeusserung des indischen Geistes zu erkennen, wie sich derselbe in den Schulen der Brahmanen (423) und Asketen entwickelt hat. Zwar mögen die verschiedenen anerkannten indischen Systeme nicht gänzlich gleich und gleichförmig sein, ihre Hauptprincipien sind dieselben und ein ausgesprochener Familienzug ist in allen zu erkennen.

Nach der Lehre der Kirche sind alle ihre sittlichen Vorschriften ausgegangen von Gautama-Buddha, genannt Çâkyasiṃha oder Çâkyamuni; da sie ausdrücklich lehrt, dass er, der königliche Weise, nichts anderes gethan hat, als die von allen früheren Buddha's gepredigten Wahrheiten aufs neue zu verkündigen, erkennt sie auf ihre Weise an, dass diese Vorschriften älter sind, als die Einsetzung der jetzt bestehenden Gemeinde. Von der „kritischen" Vorstellung, dass

*) Ob die Ansicht der Inder ohne nähere Bestimmung anzunehmen ist, wollen wir nicht entscheiden. Die Hauptsache ist, mitzutheilen, worin er den Hauptunterschied zwischen Mensch und Tier sieht.

an irgend einem Tage jemand als Erfinder nagelneuer Wahrheiten aufgetreten sei, weiss die Kirche nichts.

Nimm aus dem Buddhismus die Lehre weg, dass der Herr aus dem Himmel herabgestiegen ist, um die Schaar der Geschöpfe durch die Wiederverkündigung der Wahrheit zu erlösen, entkleide ihn des Glaubens an die Fleischwerdung des sittlichen Ideals, und du hast ihn aller Kraft beraubt. Alles Grosse und Gute, das der Buddhismus gewirkt hat, verdankt er der Macht dieses Glaubens, dem einzigen, was imstande war, das dürre Gerippe seiner Moral zu beleben.

Der sittlichen Gebote, welche sowohl Laien als Geistlichen von Jugend auf eingeprägt werden, gibt es fünf an Zahl:

1) nicht zu töten*),
2) nicht zu stehlen,
3) nicht unkeusch zu sein**),
4) nicht zu lügen,
5) keine geistigen Getränke zu geniessen.

Alle diejenigen, die den geistlichen Stand erwählt haben, müssen sich ausserdem enthalten:

1) des Essens zu verbotener Zeit,
2) der Teilnahme an weltlichen Vergnügungen, (424)
3) des Gebrauches von Salben, Parfums und Schmucksachen,
4) des Gebrauches eines weichen Bettes,
5) der Annahme von Geschenken in Geld.***)

Diese zehn Gebote, welche bekannt sind unter dem Namen von *daçaçîla*, d. h. die zehn guten Sitten oder

---

*) Gewöhnlich weiter gefasst, kein lebendiges Wesen zu verletzen.

**) Diese Vorschrift hat nach Lage der Sache für den Laien eine andere Bedeutung, als für den Geistlichen. Der erstere hat sich der Unzucht zu enthalten, der zweite allen geschlechtlichen Umganges.

***) Der Ausdruck hierfür ist *aparigraha.*

çikshâpada, d. h. Artikel der Zucht, entsprechen den zehn Vorschriften für einen sittlich reinen Wandel, wie dieselben im Yoga formulirt sind, nämlich:

1) kein lebendiges Wesen zu verletzen,
2) Wahrheitsliebe,
3) nicht zu stehlen,
4) Keuschheit,
5) Verachtung von Reichtum und Geschenken*),
6) Reinheit,
7) Genügsamkeit,
8) strenge Lebensweise,
9) Studium,
10) Religiosität.**)

Auch diese zehn Gebote werden in zwei Gruppen von je fünf eingeteilt. Der Gesammtname der ersten fünf ist *yama*, Bezähmung, der der letzteren *niyama*, Bestimmung. Die *yama's* sind Beschränkungen des ungezügelten Willens des Einzelnen im Interesse der Gesellschaft, während die *niyama's* Lebensregeln sind, welche jemand behufs seiner eigenen leiblichen und geistigen Reinheit und Würdigkeit zu beobachten hat. Da das Princip, auf dem die Einteilung der zehn Gebote in zwei Klassen beruht, weder im Yoga noch bei den Buddhisten streng festgehalten wird, so erklärt sich dieses leicht als eine Folge der Notwendigkeit, ein älteres System von *yama's* und *niyama's* nach besonderen Rücksichten zu modificiren. Teilweise lassen sich die Beweggründe, welche zu einer solchen (425) Modification Veranlassung gegeben haben, erraten, so z. B. stellt der Buddhist *aparigraha* in die zweite Gruppe, weil sonst die ersten fünf Vorschriften des *daçaçîla* nicht für Laien dienen könnten. Was das Verbot geistiger Getränke betrifft, so ist es

---

*) *aparigraha*. Es ist zweifelhaft, ob hiermit ursprünglich etwas anderes gemeint war, als „das Sich-nicht-widerrechtliche-Aneignen irgend eines Gutes".

**) Yoga-Sûtra 2, 30 und 32.

nur eine Ausdehnung der Lebensregel, die ursprünglich auf Brahmanen beschränkt war. Wenn irgend etwas den Charakter eines *niyama* trägt, dann ist es das Gelübde, sich starker Getränke gänzlich zu enthalten. Dadurch, dass die Kirche dies Gebot für alle ohne Unterschied bindend gemacht hat, zeigt sie, dass sie auch die Weltlichen, die an sie glauben, für den Heilszustand des geistlichen Lebens vorbereiten will, und gibt sie zugleich zu erkennen, dass der Brahmane mit seiner strengen Lebensweise das Ideal sein muss, nach dem jeder Mensch, auch wenn er nicht durch Geburt zum Brahmanenstande gehört, streben muss. Es gibt kein erhabeneres Wesen in der Welt, als ein Brahmane, der in dieser Weise eingezogen lebt und fleissig studirt hat, wie ein Brahmane thun muss, erklärt Buddha der Herr selbst.*) Daher ist es sehr erklärlich, weshalb der Novize oder Seminarist, wie wir später sehen werden, eine getreue Copie des brahmanischen Schülers ist und der geweihte Mönch die eines *ârya* in seinem dritten und vierten Lebensabschnitte. Obschon die Laien nicht verpflichtet sind, mehr als die fünf Gebote zu halten, so ist es doch besonders verdienstlich, wenn sie sich durch ein Gelübde verpflichten, die ersten acht Vorschriften *ashṭaçîla* zu befolgen.**) In diesem Falle müssen sie von ihrer Familie getrennt leben.

Von grossem Belang für die Kenntnis der budhistischen Moral ist die Unterscheidung derselben in eine geringere oder niedrigere, mittlere und höhere.

---

*) Mahâvagga 1, 2. Auch nannte der Tathâgata sich selbst sowohl einen König als einen Brahmanen, wie ausführlich beschrieben wird in Mil. P. p 225. Einer der Gründe, weshalb der Tathâgata ein Brahmane genannt wird, ist der, dass er alle Sünde und Schlechtigkeit abgelegt hat.

**) Ueber eine etwas abweichende, bei den Nördlichen vorkommende Anwendung der zehn guten Sitten auf Laien werden wir später zu sprechen kommen.

Das Wesen von allen dreien findet man ausführlich entwickelt in zwei canonischen Schriften der südlichen Kirche.*) In dem einen Werke werden uns die eigenen (426) Worte des Tathâgata mitgeteilt, die er sprach, als der König *Ajâtaçatru*, von Reue über seinen Vatermord gequält, zu dem Herrn kam, um Trost zu suchen. Das andere enthält die Lehren *Ânanda's* an einen gewissen jungen Brahmanen. Wie sehr auch der Zusammenhang, in dem die genannte moralische Abhandlung steht, in beiden Recensionen differirt, so stimmt doch die Lehre des Meisters wörtlich mit der seines Schülers überein. Eine Gelegenheitspredigt, die bei allen möglichen Gelegenheiten anwendbar ist, erscheint uns vielleicht etwas wunderlich, aber die Buddhasöhne dachten darüber offenbar anders.

In genannter moralischer Abhandlung wird zuerst die geringere oder niedrigere Moral beschrieben, dann folgt die Darlegung der mittleren und endlich der höheren. Die drei Stücke sind an· einander gefügt, ohne dass sie deshalb schon eine wahre Einheit bilden. Als künstliches Ganze steht die Zusammenfügung weit unter der dogmatischen Uebersicht des Pfades der Tugend und Weisheit, wie wir dieselbe aus dem Lalitavistara kennen gelernt haben. Um ein Beispiel von der Behandlungsweise des Stoffes zu geben, wollen wir einige Auszüge aus Burnouf's Uebersetzung hier folgen lassen. In dem Teile, der sich auf die niedrigere Moral bezieht, wird von dem Meister (und von *Ânanda*) gelehrt, dass der Geistliche, der *çîla* besitzt, „abgeneigt ist, sich zu schmücken und zu zieren mit Kränzen, Parfums und Salben". Er hält nichts auf ein hohes und geräumiges Bett;

---

*) Das *Sâmaññaphala-Sutta* und das *Subha-Sutta*, übersetzt von Burnouf *Lotus* p 463. Eine kürzere Recension davon kommt im *Brahmajâla* und *Poṭṭhapâda-Sutta* vor.

er wendet sich ab von Geschenken an Gold und Silber, ungekochtem Reis, rohem Fleisch, einer Frau oder einem Mädchen, einem Sclaven oder einer Sclavin, einem Bock, Widder, Hahn, Schwein, Elephanten, Ochsen oder Pferd. Er will keinen bebauten Acker als Eigentum empfangen.*) Er vermeidet es, nichtige Botschaften (427) zu übernehmen, hat einen Abscheu davor, Handel zu treiben und falsche Masse und Gewichte zu gebrauchen. Er wandelt nicht auf krummen Wegen, scheut Betrug, List und tadelnswerte Handlungen; er hat einen Abscheu vor Schneiden, Schlagen, Binden, Kratzen und der Ausführung gewaltthätiger Handlungen im allgemeinen.

In dem zweiten Teile, über die mittlere Moral, wird grösstenteils dasselbe wie im ersten, aber mit anderen Worten gesagt; dies spricht mehr für das pädagogische Talent der Verfasser, als für den Ernst ihrer Ueberzeugung. Ein paar Beispiele werden mehr sagen als weitere Bemerkungen.

„Während es würdige Asketen oder Brahmanen gibt“, so lesen wir, „die gierigen Gebrauch machen von den ihnen angebotenen Speisen, Getränken, Kleidern

---

*) Man beachte, dass der Geistliche als solcher kein eigenes Gut besitzen darf. Daher ist diese Predigt entweder vollständig überflüssig, oder zu einer Zeit verfasst, als die Vorschriften des Ordens häufig übertreten wurden. Letzteres ist unwahrscheinlich, weil auch jetzt noch ausser in verdächtigen Ausnahmen diese Vorschriften beobachtet werden. Es bleibt also nur übrig, dass die Ermahnung, alle Reichtümer und kostbare Gaben zu verschmähen, ursprünglich an Personen gerichtet wurde, welche nicht zu unverbrüchlichem Gehorsam gegen diese Vorschriften verpflichtet waren, die für Brahmanen passend sein können, aber für buddhistische Geistliche überflüssig sind. Die Folgerung liegt auf der Hand: die Predigt oder Abhandlung ist mit den nötigen Veränderungen im Stil und anderem aus einer anderen Sammlung von Vorschriften für Brahmanen oder Yogin's übernommen.

und Fahrzeugen, verschmäht er (der Geistliche) den Gebrauch von dergleichen Sachen, und das wird ihm als Verdienst angerechnet.“

„Während es würdige Asketen oder Brahmanen gibt, die gern Vergnügungen beiwohnen, wie Tänzen und Gesängen, Balleten, Schauspielen und Vorträgen von Erzählungen, Musik, Auftreten von Komikern und Künstlern etc. und Kämpfen von Elephanten, Pferden, Büffeln, Stieren, Böcken, Widdern etc., verschmäht er (der Geistliche) dergleichen Vergnügen und das wird ihm als Verdienst angerechnet.“

„Während es würdige Asketen und Brahmanen gibt, die sich gerne schmücken oder zieren, beispielshalber dadurch, dass sie sich parfümiren, sich mit Salben einreiben, sich baden, sich massiren lassen, Gebrauch machen von einem Spiegel, von Augensalbe, Kränzen, Salben, wohlriechenden Pulvern für den Mund, Mundausspülungen; dadurch, dass sie sich die Haare zusammenbinden, dadurch, dass sie einen Stock, eine Wasserrose, einen Dolch, einen Sonnenschirm, schönes Schuhwerk, einen Turban, einen Edelstein, einen Fliegenwedel, weisse Kleider mit Fransen tragen, verschmäht er (der Geistliche), sich derartig zu schmükken und zu zieren, und das wird ihm zum Verdienste angerechnet.“

(428) Die höhere Moral besteht im allgemeinen darin, dass der Geistliche sich der Verrichtung von heidnischen Opfern, von Wahrsagerei, Sterndeuterei und ähnlichen Existenzmitteln enthält. Alles was in diesem Teile gesagt wird, hat deutlich die Tendenz, gegen dergleichen Gebräuche, wie sie von vielen Jainamönchen und gewissen Brahmanenklassen ausgeübt wurden, zu Felde zu ziehen. Unwillkürlich muss bei uns die Frage entstehen, wozu einige dieser Verbote noch nötig waren, da doch nicht anzunehmen ist, dass der buddhistische Geistliche Lust gehabt hätte, heidnische Opfer zu leiten oder von den Un-

gläubigen zum Ordner ihrer Festlichkeiten gewählt zu werden. Die Antwort ist nicht schwer zu geben; sobald man erkennt, dass die höhere Moral, wie der Buddha oder Ânanda sie verkündigt hat, einfach dieselbe ist wie diejenige, welche in Manu's Gesetzen für den Brahmanen in dessen späterem geistlichen Lebensabschnitt als *yati* oder *mukta* vorgeschrieben wird. Der *yati* hat sich von Opfern, Weissagungen etc. zu enthalten*) und deshalb muss seine Copie, der buddhistische Mönch, anstandshalber dieselben Vorschriften befolgen. So erklärt es sich auch von selbst, weshalb die Erlassung gewisser Thätigkeiten oder Gebräuche zur höheren Moral gehört, während die allgemeinen sittlichen Gebote die niedrigere genannt wird. Die höheren guten Sitten sind nämlich solche, an die sich nur diejenigen zu halten haben, welche auf einem höheren Standpunkte der Entwickelung stehen.

Es ist durchaus in Uebereinstimmung mit den Grundprincipien, auf denen das geistliche Leben bei den Indern beruht, wenn *çîla*, Moral im engeren Sinne, bei dem Mönche mehr in den Vordergrund tritt, als Tugend, insofern *çîla* in der Enthaltung, Vermeidung alles dessen besteht, was dem Interesse unseres Nächsten oder unserem eigenen leiblichen oder geistigen Wohle schadet, während sich die Tugend mehr in bestimmten, nach aussen wirkenden Handlungen offenbart. Handeln ist nun etwas, das der geistliche Mensch zu vermeiden trachten muss, denn zu jeder Handlung ist ein gewisses Mass von Antrieb, *rajas*, Liebe oder Hass, nötig, und da *rajas* das reine und wahrhaftige Sein färbt, (429) mehr oder weniger verunreinigt, muss der nach Vermeidung aller Verunreinigung strebende Geistliche so wenig wie möglich handeln. Je mehr er einem Toten gleicht,

*) S. u. a. Manu 6, 43. 45 ffg. und 9, 256.

um so weiter hat er es in geistiger Entwickelung gebracht. Man mag dieses Mönchsideal gut heissen oder nicht, es ist nicht billig, wie es zuweilen geschieht, dem Buddhismus den Vorwurf zu machen, dass seine Moral so negativ ist. Seine Moral ist eben so, wie sie logisch es sein muss. Man mag, wenn man will, die ganze Congregation eine Thorheit nennen, aber man darf nicht verlangen, dass sie ihren eigenen Principien untreu werde. *Sit ut est, aut non sit.*

Es ist selbstredend, dass nur wenige Mönche es bei lebendigem Leibe so weit gebracht haben, dass sie alle Handlungen vermeiden; ausserdem sind gute Thaten nicht verwerflich, insofern sie den Menschen auf den höheren Standpunkt des Nichthandelns, des vollständigen Quietismus führen und vorbereiten. Weniger Fortgeschrittenen, namentlich Laien, kann also Werkthätigkeit (*kriyâ*) empfohlen werden, obschon Quietismus (*akriyâ*) höher steht und als solches von der Kirche anerkannt wird. Die consequente Werkthätigkeitslehre (*kriyâvâda karmavâda*) ist bestimmt ketzerisch und wird als solche von dem Buddha verworfen*), wenigstens für die Mönche. Aber für die Laien lässt sie sich bis zu einem gewissen Punkte mit der Lehre vereinigen. Hierüber lernen wir aus der heiligen Schrift der südlichen Buddhisten**) einige Details kennen, die in mehr als einer Hinsicht interessant sind.

In der berühmten Stadt Vaiçâlî wohnte zu jener Zeit der Herzog Siṃha, der ein Anhänger der Lehre der Jaina's, oder, wie sie in buddhistischen (und in ihren eigenen) Quellen genannt zu werden pflegen, Nirgrantha's war. Diese Ketzer, an deren Spitze Jñâtaputra***) stand, verkündigten die Lehre der Werkthätig-

---

*) Mahâvagga I, 38. 11.
**) Mahâvagga 6, 31.
***) Pâli Nâtaputta.

keit oder Werkheiligkeit, sie waren *kriyâvâdin's* und hatten in der Stadt einen grossen Anhang. Als der Buddha bei Vaiçâlî sich aufhielt, gab der Herzog Siṃha, der in der Versammlung der Licchavi's das Lob des Herrn hatte verkündigen hören (430), dem Jñâtaputra den Wunsch zu erkennen, den Asketen Gautama zu besuchen. Aber der Ketzermeister riet ihm davon ab mit den Worten: „Warum willst du, Siṃha, welcher der Lehre der Werkheiligkeit anhängt, einen Vorkämpfer des Quietismus, wie es der Asket Gautama ist, besuchen? Denn, Siṃha, der Asket Gautama lehrt den Quietismus und erzieht seine Schüler darin." Durch diese Bedenken liess sich der Herzog ein oder zweimal abhalten, aber als er beim dritten Male eine unwiderstehliche Sehnsucht in sich verspürte, beschloss er, sich nicht mehr um die Nirgrantha's zu kümmern, und fuhr mit grossem Gefolge aus der Stadt, um dem Herrn einen Besuch zu machen. Als er bei ihm angelangt war und die üblichen Anstandsformen erfüllt hatte, sagte er, was er vernommen hätte, nämlich, dass der Buddha den Quietismus predige, und bat desbezüglich um Aufklärung. Er erhielt der Hauptsache nach das folgende zur Antwort:

„In gewisser Hinsicht, Siṃha, sagt man mit Recht, dass ich den Quietismus (die Nichtwerkthätigkeit) predige und meine Schüler darin unterrichte, aber in anderer Beziehung sagt man eben so sehr mit Recht, dass ich die Werkthätigkeit predige und meine Schüler darin unterrichte. In welcher Hinsicht nun, Siṃha, sagt man mit Recht, dass ich die Nichtwerkthätigkeit predige und meine Schüler darin unterrichte? Insofern, Siṃha, als ich lehre, dass man unrechte Handlungen des Leibes, in Gedanken und Worten, allerlei böse und sündhafte Dinge nicht thun dürfe. Und in welcher Hinsicht, Siṃha, sagt man mit Recht, dass ich die Werkthätigkeit predige und meine Schüler darin unterrichte? Insofern, Siṃha, als ich lehre, dass man

gute Handlungen des Leibes, in Gedanken und Worten, wohl thun müsse.“*)

Der relative Wert der Tugend wird uns anschaulich dargestellt in den Bodhisattva-Legenden. Der Bodhisattva zeichnet sich durch seine (431) Tugenden aus und ist ein erhabenes Wesen; aber den höchsten Standpunkt, den Buddha's, hat er noch nicht erreicht. Der Nutzen der Tugend für die Gesellschaft und das Individuum wird nicht verkannt und die zehn *pâramitâ's*, die der Bodhisattva ausgeübt hat, können dem nach Gerechtigkeit strebenden Menschen zum Vorbilde dienen. Aber wer grosse und schöne Thaten verrichten will, werde kein Mönch. Er findet für solche Thaten übrig Gelegenheit in der unruhigen Welt. Nur insofern der Geistliche mit einem strebenden Bodhisattva zu vergleichen ist, der die Meisterschaft noch nicht erreicht hat, fährt die Ausübung der *pâramitâ's* fort zu seinen Pflichten zu gehören. Vergleicht man die zehn vollkommenen Tugenden von Wohlthätigkeit, Sittlichkeit, Verlassen der Welt, Klugheit, Geisteskraft oder Scharfsinn, Langmut oder Sanftmut, Wahrheitsliebe, Standhaftigkeit, Freundlichkeit und Gleichmütigkeit mit den zehn Merkmalen der Gerechtigkeit im Manu**), Standhaftigkeit, Langmut, Eingezogenheit, Ehrlichkeit, Reinheit, Selbstbeherrschung, Klugheit, Erkenntnis, Wahrheitsliebe und Sanftmut, dann fällt die Verwandtschaft zwischen

---

*) Infolge des Gespräches zwischen dem Buddha und dem Herzog bekehrte sich letzterer zu dem einzig wahren Glauben ebenso wie eine grosse Anzahl vornehmer Einwohner. Den Bericht über die Bekehrung findet man ausser im Mahâvagga a. o. O. auch in Schiefner p 268, wo ausdrücklick gesagt wird, dass die Thore für die Digambara's (d. h. die Jaina's) geschlossen und für die Anhänger des Herrn geöffnet werden. Diese Ueberlieferung muss alt sein da sie beiden Abteilungen der Kirche gemein ist.

**) Manu 6, 92.

beiden Systemen in die Augen. Von diesen Tugenden wird im Manu ausdrücklich gesagt, dass die Brahmanen sie in allen vier Lebensabschnitten ausüben müssen, und dass diejenigen Brahmanen, welche diese Tugenden begriffen und, nachdem sie dieselben begriffen haben, beobachten, das Höchste (*paramâ gati*) erreichen. Da *paramâ gati* und *pâramitâ* sprachlich sehr nahe verwandt sind, wird die Uebereinstimmung in den Ausdrücken nicht dem Zufall zuzuschreiben sein.

Die vollständigste Uebersicht von moralischen Pflichten im weitesten Sinne für gewöhnliche Laien findet man in einer heiligen Schrift „Unterweisung des Sigâla“ genannt, von der eine doppelte Recension, eine nördliche und eine südliche, vorhanden ist. Von der ersten ist uns nur ein Teil aus einer Uebersetzung*) bekannt. Der Inhalt ist folgender. Einst verweilte der Buddha auf dem Kukuṭa-Berge; zu jener Zeit gab es einen Jüngling aus guter Familie, Sigâla genannt, der früh (432) morgens aufgestanden war, um sein Haar zu ordnen, sich zu baden und seine schönen Kleider anzuziehen. So ausgerüstet wandte er sich gen Osten und verneigte sich viermal zur Erde. Darauf that er dasselbe mit dem Antlitz nach Süden, dann wandte er sich gen Westen und Norden und verbeugte sich jedesmal viermal zur Erde. Darauf blickte er nach dem Zenith und machte vier Verbeugungen mit dem Haupte. Endlich wandte er den Blick nach dem Nadir unter derselben Anzahl von Verbeugungen. Der Buddha, der eben das Land durchzog, um Nahrung zu erbetteln, sah aus einiger Entfernung, wie der Jüngling Sigâla seine Andacht verrichtete. Sofort richtete er seine Schritte nach der Wohnung desselben und fragte ihn, welche Religion diese sechs Verrichtungen vorschrieb, worauf Sigâla antwortete: „Mein Vater hat mich in seinem Leben

*) Von Beal in dessen Buddhist Tripiṭaka.

gelehrt, dies zu thun, ohne mir zu erklären, weshalb ich es thun müsste, und jetzt, da er tot ist, will ich seine Lehre nicht vernachlässigen oder vergessen." Der Buddha sagte: „Dein Vater hat dich gelehrt, deine Andacht zu verrichten, aber ohne dich mit dem Leibe zu verbeugen." Sofort fiel Sigâla dem Buddha zu Füssen*) und bat ihn, die geistige Anbetung, von der er sprach, zu erklären. Hierauf sprach der Herr: „Höre und nimm zu Herzen, was ich dir sage." Der Jüngling beharrte in aufmerksamem Schweigen und der Meister begann: „Wenn jemand die vier sittlichen Gebote getreu befolgt, wird er in dieser Welt geehrt werden und hiernach in den Himmel kommen; das erste ist; nichts zu töten, was Leben hat: das zweite: nichts zu stehlen; das dritte: keinen Ehebruch zu begehen; und das vierte: nicht zu lügen. Sobald das Herz den bösen Begierden, Habsucht, Einbildung, Zorn und Thorheit nachgibt, werden diese bösen Neigungen beim Mangel der nötigen Achtsamkeit, um sie im Zaume zu halten, täglich zunehmen und wird der gute Name eines solchen Menschen abnehmen wie der abnehmende Mond. Aber ist er imstande, sich hierin zu beherrschen, dann wird sein guter Name zunehmen wie der zunehmende Mond bis zum Tage, an dem er voll (433) wird."

Ferner sagte der Buddha: „Es gibt sechs Dinge, die eine tägliche Verminderung von jemandes Gut zur Folge haben: 1) Trunksucht, 2) Spielsucht, 3) Schlafen bei Tage und Wachen bei Nacht, 4) Geben und Annehmen von Einladungen zu Gesellschaften, 5) Verkehr in schlechter Gesellschaft, 6) Stolz und Hochmut. Jemand, der den vier erstgenannten Sünden verfällt und der von den letztgenannten Mängeln frei

*) Sehr charakteristisch, vor dem Buddha beugt sich Sigâla in den Staub, während ihm eben gesagt wird, dass körperliche Verbeugungen unnötig oder zu missbilligen seien.

bleibt, wird nimmermehr einen guten Namen bekommen und sein Gut wird zerrinnen und verloren gehen.“ Und was sind nun die sechs Verbeugungen, von denen wir sprechen? Der Buddha*) sagte: „Es gibt vier Arten von schlechter Gesellschaft; 1) der Mann, der dich im Innern hasst, aber äusserlich Freundschaft beweist; 2) der Mann, der in deinem Beisein gut von dir spricht und dich hinter deinem Rücken lästert; 3) ein Mann, der zur Zeit des Missgeschicks sich in Gegenwart der Menschen um deinetwillen betrübt zeigt, aber hinter deinem Rücken sich freut und jauchzt; 4) der Mann, der sich äusserlich beträgt wie einer von der Familie, aber im Innern voll Hass und Arglist ist.“

„Es gibt auch vier Arten von wahrer Freundschaft; 1) wenn dich jemand äusserlich tadelt, aber dir innerlich zugethan ist und es wohl mit dir meint; 2) wenn jemand in deinem Beisein deine Fehler aufzeigt, aber in deiner Abwesenheit nur deine Tugenden verkündet; 3) wenn jemand zur Zeit der Krankheit seines Freundes alle Geschäfte aufschiebt in Unruhe über die Herstellung des Kranken; 4) wenn jemand den Freund, der in Armut lebt, nicht verachtet oder vermeidet, sondern ernstlich strebt, ihm aus der Not zu helfen. Ferner gibt es vier Arten von schlechter Freundschaft; 1) wenn man mit Rücksicht auf die Mühe, einen andern zu einem tugendsamen Leben zu ermahnen, ihn ohne Verweis schlechte Gesellschaft besuchen lässt; 2) wenn man jemand ermahnt, die Gesellschaft eines jungen Leichtfusses zu vermeiden, aber ihn ungehindert mit einem alten, liederlichen Gesellen trinken lässt; 3) wenn man einen andern lehrt, Geld zusammen zu scharren; 4) wenn man einen andern lehrt, mit Verachtung auf niedriger Stehende hinabzusehen.“

---

*) Es ist etwas in der Uebersetzung oder im Texte nicht in Ordnung.

(434) Die südliche Recension von der Unterweisung des Sigâla ist uns in extenso bekannt.*) Den Hauptinhalt teilen wir hier mit.

Der Meister verweilte im Bambushaine zu Râjagṛiha und während er nach seiner Gewohnheit ausgegangen war, um seine Nahrung zu erbetteln, sah er den Hausbesitzer Sigâla, als derselbe mit gelösten Haaren und nassem Gewande mit gefalteten Händen seine Verbeugung nach den vier Himmelsgegenden, dem Zenith und Nadir machte. Von dem Meister gefragt, weshalb er dies thäte, antwortete Sigâla: dass er dieses thäte, weil er die Worte seines Vaters ehre und hoch halte. Der Meister, der wohl einsah, dass Sigâla so handelte, um Unheil von Seiten der sechs Richtungen abzuwehren, zeigte ihm, dass die beste Weise, sich zu schützen, in der Verrichtung guter Thaten gegen seine Mitmenschen bestände, gegen seine Eltern als Osten, gegen seine Lehrer als Süden, gegen seine Frau und Kinder als Westen, gegen seine Freunde und Verwandten als Norden, gegen Asketen und Brahmanen als Zenith und gegen seine Knechte und Bedienten als Nadir. Nach einer Beschreibung der wahren Freundschaft folgt dann eine Aufzählung der Pflichten, welche die Menschen im täglichen Leben gegen einander zu beobachten haben. Die Aufzählung geschieht nach den oben angegebenen sechs Rubriken, von denen jede zwei mal fünf Vorschriften enthält.

I. Eltern und Kinder.

Die Eltern müssen ihre Kinder
1) zurückhalten von dem Bösen,
2) anleiten zum Guten,
3) unterrichten lassen,

*) Der Text in Grimblot, *Sept. Suttas Palis*, übersetzt von Childers in der Contemporary Review, Febr. 1876; auch mitgeteilt von Rhys Davids, *Buddhism*, p 143.

4) verheiraten,
5) ihnen ein Erbe hinterlassen.

Das Kind soll daher denken:

1) ich werde sie unterstützen, die mich unterstützt haben, (435)
2) ich werde den Familienpflichten, die auf mir ruhen, genügen,
3) ich werde ihr Eigentum bewahren,
4) ich werde mich selbst würdig beweisen, ihr Erbe zu werden,
5) wenn sie hingeschieden sind, werde ich ihr Gedächtnis ehren.

II. Schüler und Lehrer.

Der Schüler muss seine Meister dadurch ehren, dass er

1) in deren Gegenwart aufsteht,
2) sie bedient,
3) ihnen gehorcht,
4) ihre Bedürfnisse erfüllt,
5) aufmerksam ihrem Unterrichte folgt.

Der Lehrer muss dem Schüler seine Zuneigung dadurch zeigen, dass er

1) ihn zu allem Guten antreibt,
2) ihn aufmerksam zu sein lehrt,
3) ihn in Kenntnis und Wissenschaft unterrichtet,
4) ihn bei seinen Freunden und Gefährten lobt.
5) ihn vor Gefahren behütet.

III. Mann und Frau.

Der Mann muss seiner Frau Liebe beweisen, dadurch, dass er

1) ihr mit Achtung begegnet,
2) ihr mit Freundlichkeit begegnet,
3) ihr treu bleibt,
4) dafür sorgt, dass sie von anderen geehrt wird,

5) ihr die nötigen Kleider und Schmucksachen gibt*).

Die Frau muss ihrem Manne ihre Neigung dadurch beweisen, dass sie

1) die Haushaltung in Ordnung hält,
2) Verwandten und Freunden Gastfreundschaft erweist,
3) eine tugendsame Gattin ist, (436)
4) eine sparsame Hausfrau ist,
5) Geschicklichkeit und Eifer in allem beweist, was sie zu thun hat.**)

IV. Freunde und Gefährten.

Ein anständiger Mann soll seinen Freunden dadurch dienen, dass er

1) sie beschenkt,
2) freundlich mit ihnen redet,
3) ihre Interessen fördert,
4) auf dem Fusse der Gleichheit mit ihnen verkehrt,
5) sie an seinem Glücke teilnehmen lässt.

Und sie sollen ihre Anhänglichkeit ihm dadurch beweisen, dass sie

1) auf ihn Acht geben, wenn er nicht auf seiner Hut ist,
2) über sein Gut wachen, wenn er nachlässig ist,
3) ihm eine Zuflucht in Gefahr gewähren,
4) ihm im Unglück treu bleiben,
5) seiner Familie Freundschaft beweisen.

---

*) Ungefähr dasselbe im Manu 3, 59 und *Yâjñavalkya* 1, 82.

**) Sachlich dasselbe hat Manu 5, 150. Man vergleiche ausserdem 11, 101: „Gegen einander keine Uebertretung zu begehen bis zur Todesstunde, das ist, kurz ausgedrückt, die höchste Pflicht von Mann und Frau“, und die inhaltreiche Lehre in Vers 45, dass Mann, Frau und Kind eins sind.

V. Herren und Diener.

Der Herr muss für das Wohlergehen seiner Diener dadurch sorgen, dass er
1) ihnen Arbeit gemäss ihren Kräften gibt,
2) ihnen die nötige Nahrung und Lohn zu teil werden lässt,
3) sie in ihrer Krankheit versorgt,
4) ungewöhnliche Leckerbissen mit ihnen teilt,
5) ihnen dann und wann einen Feiertag gewährt.

Die Diener zeigen ihre Anhänglichkeit an den Meister dadurch, dass sie
1) aufstehen, wenn er aufsteht,
2) sich später zur Ruhe begeben, als er,
3) zufrieden sind mit dem, was ihnen gegeben wird, (437)
4) freudig und tüchtig arbeiten,
5) gut von ihm oder ehrerbietig zu ihm reden.

VI. Laien und Geistliche.

Ein anständiger Mann dient Asketen und Brahmanen durch
1) Zuneigung in Thaten,
2) Zuneigung in Worten,
3) Zuneigung in Gedanken,
4) bereitwillige Aufnahme,
5) Versehen mit ihren zeitlichen Bedürfnissen.

Und sie zeigen ihm ihre Zuneigung dadurch, dass sie
1) ihn vor dem Laster warnen,
2) ihn zur Tugend ermahnen,
3) von freundlichen Gefühlen gegen ihn erfüllt sind,
4) ihn in der Religion unterrichten,
5) seine Zweifel lösen,
6) ihm den Weg zur Seligkeit weisen.

Nach dieser Aufzählung folgt die Nutzanwendung der Predigt: „Wenn man so handelt, wird man sich Frieden und Sicherheit in den sechs Richtungen des Raumes sichern; derjenige, welcher diese sechs Punkte

ehrt, wird den Pflichten eines Hausbesitzers gewachsen sein und Ansehen gewinnen. Freigebigkeit, Höflichkeit, Freundlichkeit und Uneigennützigkeit: diese sind für die Gesellschaft, was der Radnagel für das Wagenrad ist." Der Erfolg dieser Predigt war, dass Sigâla sich bekehrte und als gläubiger Laie aufgenommen wurde.

In der oben gegebenen Liste erkennt man leicht eine Blumenlese von Vorschriften, welche nicht nur in Indien, sondern in jeder nicht ganz rohen Gesellschaft gäng und gäbe sind. Der Wert der Liste besteht denn auch nicht so sehr in ihrem Inhalte, als in der verständigen Auswahl des Wichtigsten, in der Vermeidung des Ueberflüssigen, von allem, was nur für bestimmte Secten oder Classen der Gesellschaft gelten könnte. Die Hauptabsicht dieser Predigt ist, zu lehren, dass äusserliche Formen (438) nichts bedeuten, dass es allein darauf ankommt, in Handel und Wandel, in allen Beziehungen des Lebens sich untadelhaft zu betragen.

An Sittenlehren in dichterischer Form, die also mehr für das Gemüt als für den Verstand berechnet sind, sind die heiligen Schriften der Buddhisten ziemlich reich zu nennen. Auch diese dichterischen Sittensprüche unterscheiden sich von der unübersehbaren Spruchweisheit der Inder weniger durch den Inhalt, als vielmehr durch eine verständige Auswahl des für das allgemeine Brauchbarsten, des am weitesten Anwendbaren. Selbst da, wo die Sprüche eine kirchliche Färbung haben, können sie von Ungläubigen mit Erbauung gelesen werden. Der Leser urteile selbst, ob dies nicht auf folgende Verse anwendbar ist*):

---

*) Mañgala-Sutta im Kuddhaka-Pâṭha, herausgegeben von Childers im Journal Royal Asiatic Society 4, 2 (neue Folge) mit Uebersetzung. Vergl. Rhys Davids, *Buddhism* p 127.

Den Thoren nicht zu dienen,
Doch den Weisen zu dienen,
Ehre zu geben, dem Ehre gebührt,
Das bringt gar grossen Segen.

Zu wohnen in schönem Lande,
Gute Werke gethan zu haben in früherer Existenz,
Rechten Wunsch im Herzen,
Das bringt gar grossen Segen.

Viel Einsicht und Erziehung,
Selbstbeherrschung und freundliche Rede,
Und jedes Wort wohlgesprochen,
Das bringt gar grossen Segen.

Vater und Mutter dienen,
Frau und Kinder pflegen,
Friedliches Gewerbe zu üben,
Das bringt gar grossen Segen.

Almosen zu geben und recht zu leben
Für die Verwandten zu sorgen,
Untadelhafte Thaten,
Das bringt gar grossen Segen.

(439) Die Sünde zu unterlassen und zu meiden,
Geistiger Getränke sich zu enthalten
Und eifrig zu sein in Pflichterfüllung,
Das bringt gar grossen Segen.

Ehrfurcht und Demut,
Zufriedenheit und Dankbarkeit,
Zu rechter Zeit das Gesetz hören,
Das bringt gar grossen Segen.

Sanftmütig und friedfertig sein,
Den Umgang der Asketen zu suchen,
Zu rechter Zeit über die Religion sprechen,
Das bringt gar grossen Segen.

Selbstbezähmung und Keuschheit,
Die Kenntnis der (vier) edlen Wahrheiten,
Erreichung des Nirvâṇa,
Das bringt gar grossen Segen.

Ein Gemüt, das nicht erzittert,
Unter den Wechselschlägen dieses Lebens,
Ohne Kummer und Leidenschaft und ruhig,
Das bringt gar grossen Segen.

Sie, die also thun,
Sind allseits unüberwindlich,
Wandeln sicher überall;
Sie haben den grössten Segen.

Die Sammlung von erbaulichen Liedern, der wir das Vorhergehende entlehnt haben, enthält auch ein Lobgedicht auf den Schatz der Tugend. Zwar trägt dieses Stück offenbare Spuren vorbuddhistischen, oder wenn man will, unbuddhistischen Ursprunges, aber es ist in den Canon aufgenommen. Es hat den Stempel der Kirche empfangen und kann daher als eine der Aeusserungen des in der Gemeinde lebenden moralischen Bewusstseins betrachtet werden. Die Brüderschaft war zum wenigsten in ihrer ersten Zeit freisinnig und zog die verschiedenen Bedürfnisse und Neigungen der Menschenkinder in Betracht. Ihre Moral ist deshalb vielseitig*), teils für die philosophisch (440) Gebildeten, teils für den ungelehrten und einfältigen Geist berechnet; bald belehrend, bald ermahnend.

Der Inhalt des Schatzes der Tugend ist folgender**):

1) Irgend ein Mann begräbt einen Schatz in einem tiefen Brunnen, in der Meinung, dass ihm derselbe gelegentlich zustatten kommen solle.

2) Für den Fall, dass man vor einem königlichen

---

*) Stärker, vielleicht zu stark, drückt sich Wassiljew, *Buddh.* p 17 aus, wenn er sagt: „Wenn wir die Meinungen, welche die Anhänger des alten Buddhismus trennten, genauer betrachten, so finden wir, dass sie sehr von einander abweichen, ja sogar, dass sie einander sehr entgegenstehen. Das Recht, sich Buddhisten zu nennen, giebt ihnen fast nur der Umstand, dass alle dieselben allgemeinen Gesetze anerkennen.“

**) Khuddaka-Pâṭha a. a. O.

Gerichte verklagt oder von Räubern geplagt wird, oder um sich frei von Schulden zu machen in Zeit von Not und Unglück: aus solchen Gründen pflegt man in der Welt einen sogenannten Schatz zu verbergen.

3) Aber der ganze, so gut in einem tiefen Brunnen verborgene Schatz bringt inzwischen keinerlei Nutzen.

4) Der Schatz verschwindet von der Stelle, oder man weiss nicht mehr, wo er vergraben ist, oder er wird von den Nâga's weggenommen oder von den Yaksha's geraubt,

5) oder missgünstige Miterben graben ihn unversehens aus; wenn das Glück fort ist, geht dies alles verloren.

6) Aber wer, Mann oder Weib, an Freigebigkeit, Frömmigkeit, Enthaltsamkeit und Selbstbezähmung einen Schatz besitzt, gut geborgen*),

7) in dem Heiligtum oder der Gemeinde in eigener Person oder in seinen Gästen, in Vater oder Mutter oder dem älteren Bruder;

8) dieser gut geborgene Schatz kann nicht entrissen werden, ist dauernd und beim Verlassen des Vergänglichen nimmt man denselben mit sich.**)

9) Es ist ein Schatz, den man nicht mit anderen teilt, den Diebe nicht stehlen. Wer weise ist, thue gute Werke: der einzige Schatz, der bleibt.

10) Dieser Schatz gibt Göttern und Menschen alles, was sie wünschen, was immer sie verlangen, durch ihn kann man es erhalten.

(441) 11) Eine gute Gesichtsfarbe, eine gute Stimme, eine gute Gestalt und Leibesschönheit, Herrschaft und

---

*) Im Original bedeutet das Wort für „gut geborgen" zugleich „wohl angelegt".

**) Dies ist der indische Spruch, dass die Tugend dem Menschen in den Tod nachfolgt.

grosses Gefolge, alles kann durch denselben erlangt werden.

12) Der Befehl über ein Gebiet, Meisterschaft, der begehrenswerte Genuss der Oberherrschaft, selbst die Herrschaft über Götter und das Himmelreich, das alles kann durch denselben erlangt werden.

13) Sowohl Gedeihen in der Menschenwelt, als Genuss im Götterreiche und der Besitz des Nirvâṇa, das alles kann durch denselben erlangt werden.

14) Weisheit, Befreiung, Macht über die Natur kann alles durch denselben erlangt werden, von demjenigen nämlich, der nach Vorschrift bezüglich des Gedeihens der Freunde handelt.*)

15) Die Gaben eines Arhat's, die (acht) Arten von Befreiung, die Vollkommenheiten eines Schülers, die Pratyekabuddhaschaft, die Buddhaschaft, das alles kann durch denselben erlangt werden.

16) So herrlich ist der Besitz von Verdiensten durch gute Werke. Darum preisen verständige und gelehrte Männer die Ausübung guter Werke.

Im grossen und ganzen betrachtet, charakterisirt sich die buddhistische Moral als eine Reinigung und Vereinfachung der brahmanischen, ohne dass sie darum die Principien angerührt und den Unterschied zwischen der höheren geistlichen und der niedrigeren socialen Sittenlehre aufgegeben hat. Keine von beiden ist frei von Formalismus, nicht im entferntesten, aber sie kennen doch auch etwas Besseres. Keine von beiden leugnet, dass nur solche Thaten Wert haben, die mit reiner Absicht am rechten Orte und zur rechten Zeit verrichtet werden; beide betonen auf das stärkste

*) Dieser Vers kann nicht in Ordnung sein; es ist die Rede von etwas, was man durch Ausübung von *yoga* erlangt, vielleicht ist *nimitta* anstatt *mitta* zu lesen: „Für ihn, der nach der Vorschrift Askese thut, um das Zeichen (bei den *karmasthâna's* vgl. p 502) zu erlangen."

Ausrottung der Selbstsucht und Zügelung der Sinne, damit man unerwarteten Anfechtungen des Bösen nicht nachgebe; beide wollen, dass man danach strebe (442), das Gemüt rein zu bewahren und nur edle und heilige Gefühle zu pflegen, um so die Liebe zum Guten zu bewahren. Die Gefühle, die man in erster Linie auszubilden hat, sind Wohlwollen, Mitleid, Sympathie und Gleichmut. Der Kern der socialen Moral der Inder wird an einer Stelle*) in einer Fassung ausgedrückt, die gänzlich mit unserem Sprüchwort: Was du nicht willst, dass dir geschehe, das füge auch keinem andern zu — übereinstimmt. Sie lautet:

„Eine Handlung, von der man nicht wünscht, dass sie einem selbst zugefügt werde, verübe man auch nicht gegen andere."

An derselben Stelle wird dieselbe Vorschrift auch in bejahender Form also ausgedrückt:

„Was man für sich selbst wünscht, das möge man auch wegen anderer bedenken."

Der Gedanke, dass Freude und Leid unsere Mitwesen auf dieselbe Weise afficirt, wie uns selbst, muss uns antreiben, alle Mitgeschöpfe gütig zu behandeln. Darum sagt der indische Dichter:

„Die Guten beweisen Liebe gegen alle Geschöpfe, weil sie ihnen selbst gleichen."

In keiner indischen Secte, die der Jaina's ausgenommen, tritt das Gefühl des Mitleids gegen alles Lebende so sehr in den Vordergrund, als im Buddhismus, so dass die Inder selbst ihn die Religion der Barmherzigkeit nennen.**) Und in der That, wenn

---

*) Mahâ-Bhârata 12, 259. 20.

**) Z. B. in Bâṇa's *Harshacarita* p 212. Im *Gîta-Govinda* 1, 16 und 13 wird *Hari* (*Kṛishṇa*) besungen als Vorkämpfer der Barmherzigkeit in seiner neunten Erscheinungsform als Buddha; daraus folgt, dass Barmherzigkeit im Wesen der Lehre des *Çâkya*sprösslings liegend gedacht

das Leben ein Leid ist und nichts als Leid, wenn alle lebende Wesen zu beklagen sind, dann muss das herrschende Gefühl der Mitleidenden das Mitleiden sein und wird bei jedem nicht durch und durch verdorbenen Menschen von selbst das Streben erwachen, dem Nächsten das Leiden zu erleichtern. Je höher jemand gebildet ist, umsomehr wird er dieses Streben fühlen; deshalb erbarmen sich die am höchsten Gebildeten (443), die Buddha's*), so sehr der Geschöpfe, dass sie den Entschluss fassen, sie von Leiden und Schmerz zu erlösen.

Die wehmütige Weltanschauung des Buddhismus beruht nicht, wie man in Europa wohl angenommen hat, auf der Wahrnehmung des vermeintlichen traurigen Zustandes der niederen Volksklassen, sondern ist ein philosophischer Pessimismus.**) Dass das Leben armselig ist, steht in allen indischen Heilssystemen***) fest, aber entfernt davon, dass die Armen und die Uebervorteilten der Erde die unglückseligsten seien, müssen sie als weniger unglücklich denn die Reichen und mit irdischen Gütern Gesegneten angesehen werden, weil es für letztere schwieriger ist, sich von den Genüssen zu entwöhnen und die Anhänglichkeit an das Leben zu überwinden als für erstere. Armut ist eine der ersten Bedingungen, sich von dieser fatalen Anhänglichkeit loszumachen, und

---

wird. Die Jainalehre wird im *Harshacarita* am angegebenen Orte gekennzeichnet als „dienstfertig, zum Wohlthun gegen alle bereit".

*) Wohlverstanden, ehe sie Buddha's sind.

**) Die Form dieses Pessimismus ist wenigstens philosophisch. Wir verkennen nicht, dass eine wehmütige Lebensanschauung ein Zug der indischen Rasse ist, aber es ist sicher, dass jenes „alles ist nur Eitelkeit" ebensowenig in Indien, als im Prediger von den weniger bevorrechteten Mitgliedern der Gesellschaft ausging.

***) Allein ausgenommen die Lokâyatika's oder die epikuräischen Materialisten, die Sadducäer Indiens.

deshalb verlässt der nach Heil Strebende Hab und Gut, um freiwillige Armut und Entbehrung zu erwählen. Es lässt sich kein Beweis für die Behauptung anführen, dass die Lehre des Meisters in erster Linie oder hauptsächlich für die niederen Klassen bestimmt gewesen sei.*) Im Gegenteil, sowohl schon in den ältesten heiligen Schriften, als auch in der Legende, befinden wir uns immer in vornehmer Gesellschaft. Unaufhörlich wird von und zu Jünglingen aus guter Familie gesprochen und wir sehen, wie die Lehre ihrer vornehmsten Anhänger und Begünstiger unter der gut situirten Bürgerschaft und den Fürsten des blühenden Magadha zählte. Es liegt im Geiste der Kirche etwas durch und durch Vornehmes, Ehrsames, Praktisches, mehr oder weniger Prosaisches, Freisinniges, Gemässigtes: lauter Eigenschaften, wodurch die Mittelklassen sich von den niedrigeren unterscheiden. Ausserdem legen die zahlreichen Klöster und Heiligtümer, die sich allerorts, wo die Lehre blühte, erhoben, ein (444) genügendes Zeugnis dafür ab, dass die Heilsbegierigen nicht vorzugsweise unter den Dürftigen und Bedrückten zu suchen sind.

Hieraus darf nicht gefolgert werden, dass die Congregation den geringen Mann von sich abstiess, im Gegenteil, sie gewährte jedem den Eintritt, abgesehen von unvermeidlichen Ausnahmen**), und als Laie wird Niemand ausgeschlossen. Der Unterschied der Kaste musste jede religiöse Weihe verlieren und be-

---

*) Ebensowenig wie z. B. Schopenhauers Philosophie.

**) Nämlich Sclaven, Soldaten, kränkliche und gebrechliche Leute. Dass selbst Paria's in den geistlichen Stand eintreten konnten, sieht man aus der Erzählung von dem Pariamädchen und Ânanda, die Burnouf *Introd.* p 205 mitteilt. Jedoch findet man die schönste Verherrlichung des sittlichen Wertes der Paria's nicht bei den Buddhisten, sondern in dem Werke eines çivaïtischen Dichters, der Mṛicchakaṭikâ.

hielt nur seine sociale Bedeutung.*) Die Kirche ist eine auf ganz anderer Grundlage errichtete Genossenschaft, als die gewöhnliche Gesellschaft, und das Band, welches die Mitglieder verbindet, ist ein geistiges, nicht das des Zufalls der Geburt.

Die Freisinnigkeit des Buddhismus hat auch, soweit eine Religion dies zu thun vermag, die Grenzmauern zwischen Völkern und Rassen niedergerissen, ebenso wie die zwei Weltreligionen, die später aufgetreten sind. In dieser Hinsicht sticht er günstig ab gegen den späteren Hinduismus und ist den besseren Principien der älteren Inder treu geblieben. In früheren Jahrhunderten haben die Brahmanen ihre Religion, Sitten und Einrichtungen unter Völkern von fremder Rasse und anderer Sprache verbreitet, zunächst unter den Draviḍa's des Dekkhan, ferner in einigen Teilen Hinterindiens und endlich im indischen Archipelagus.**) Der Eifer ist seitdem (445) längst

---

*) Burnouf *Introd.* p 210 spricht sich hierüber folgendermassen aus: „Quant à la distinction des castes, elle était aux yeux de Çâkyamuni un accident de l'existence de l'homme ici-bas, accident qu'il reconnaissait, mais qui ne pouvait l'arrêter. Voilà pourquoi les castes paraissent dans tous les Sûtras et dans toutes les légendes que j'ai lues, comme un fait établi, contre lequel Çâkya ne fait pas une seule objection politique." Dies bleibt wahr, obschon das Assalâyana-Sutta den Buddha gegen die Brahmanen zu Felde ziehen lässt, weil dieselben sich für die einzige reine Kaste, für die einzigen wahren Söhne Brahma's betrachteten. Da die Brahmanen dies nie behauptet haben und im Sutta die Griechen erwähnt werden, kann keine Rede davon sein, dass der Stifter des Ordens diese Darstellung gegeben habe.

**) Der chinesische Pilger Fa-Hian fand auf seiner Rückreise nach China gegen 413 n. Chr. auf Java wenig oder keine Buddhisten, später müssen sie dort zu Lande zahlreicher gewesen sein, wie man aus den Bauwerken von Boro-Budur schliessen muss. Die Mehrzahl der Bevölkerung ist çivaïtisch gewesen, wie es jetzt noch auf Bali der

erloschen. Der Hindu ist immer formalistischer geworden, hat sich in immer mehr gesteigertem Masse durch kleinliche Gebräuche von den „Barbaren" unterschieden und weiss nichts mehr davon, dass unter seinen Vorfahren so viel mutige Seefahrer und Verbreiter der Cultur in überseeischen Ländern waren. Von religiöser Intoleranz sind die Hindu's jetzt noch ebenso frei, als irgend ein anderer, aber ihre sociale Abgeschlossenheit ist so gross, dass ihre Toleranz nicht die gewünschten Früchte bringen kann, nicht zur Verbrüderung mit ihren Mitmenschen aus anderem Klima führt. Die Buddhisten sind ebensowenig intolerant in religiöser Beziehung*) als die Hindu's, aber unvergleichlich weniger beschränkt in ihren socialen Ideen. Sie bewegen sich freier unter Fremden und haben von Anfang an, wenigstens seit der Regierung Açoka's, als sie zuerst Missionare nach dem Auslande absandten, grössere Schmiegsamkeit bewiesen, als die heidnischen Arier. Das rein Menschliche hat in der heidnischen oder, wenn man will, brahmanischen Litteratur, mit den Upanishad's angefangen, einen Ausdruck gefunden, der an Erhabenheit, Adel und Schönheit keinem anderen zu weichen braucht, doch es ist so vermischt mit allerlei Nationalem und beschränkten Vorstellungen, dass man jedesmal erstaunt ist, wie so viel Nichtiges, ja Unwürdiges neben so viel Schönem geduldet werden konnte. Obschon die Erbauungslitteratur der Kirche gewissermassen an den-

---

Fall ist. Die älteste Hinducultur auf dem östlichen Borneo in Koetei war rein brahmanisch.

*) Ausser gegen die Jaina's, welche sie mit grimmem Hasse hassen und schon in den ältesten heiligen Schriften häufig als verabscheuungswürdige Ketzer und sittlich verdorbene Wesen an den Pranger stellen. Es ist ja eine gewöhnliche Erscheinung, dass man eher tolerant ist gegen diejenigen, mit welchen man wenig gemein hat, als gegen solche, von denen man sich nur durch eine geringfügige Differenz unterscheidet.

selben Uebeln krankt und ihren indischen Ursprung keinen Augenblick verleugnet, tritt doch die rein moralische Tendenz weit deutlicher hervor.*)

Bei aller ihrer Freisinnigkeit ist die Kirche nicht ganz frei von Einseitigkeit. (446) In ihrer Ansicht über den Charakter des Weibes legt sie eine Lieblosigkeit an den Tag, die ein eigentümliches Licht auf das wirft, was die irdischen Heiligen unter Menschenliebe und Wohlwollen verstehen. Kein geringerer als der Unfehlbare selbst hat gesagt, dass „die Frauenwelt schlecht ist“. Und es ist von ihm über die Verdorbenheit des weiblichen Geschlechtes ein Satz überliefert, welcher besser in den Mund eines betrogenen Ehegatten in solchen Werken wie das Pañcatantra oder das Decamerone, als in denjenigen des allgütigen und allerheiligsten Tathâgata passt. Er sagt nichts mehr oder weniger als dies:

„Jede Frau wird, wenn sie die Gelegenheit hat oder einen passenden Ort oder den passenden Verführer findet, eine Sünde begehen, nötigenfalls mit einem Krüppel**), wenn kein besserer da ist.“

In einem der Gespräche des Königs Milinda mit dem ehrwürdigen Nâgasena***) erklärte ersterer diesen Ausspruch des Unfehlbaren nicht mit der wohlbekannten Geschichte einer gewissen Amarâ, der Frau Maḥaushadha's, vereinigen zu können, die, trotzdem ihr Mann abwesend war und sie sich allein befand, der

*) Vieles von dem, was hier über den Geist der neuen Religion gegenüber der alten gesagt ist, gilt ebenso vom Jainismus, dessen Verdienste und Bedeutung für Indien man erst in den letzten Jahren ins wahre Licht zu stellen begonnen hat.

**) Dies zielt auf die wahrhafte Geschichte der Königin Kinnarâ, die heimlich aus dem Gemache schlich, wo ihr königlicher Gemahl schlief, und mit einem Manne sündigte, dessen Hände und Füsse abgehauen waren und der ausserdem abschreckend hässlich war.

***) Mil. P. p 205.

stärksten Versuchung widerstand. Mit bewunderungswürdiger Kaltblütigkeit und nicht ohne eine gewisse Naïvetät, obschon keine liebenswürdige, gab Nâgasena die Versicherung, dass Amarâ wohl tüchtig gesündigt haben würde, wenn sie die passende Gelegenheit gefunden hätte, oder der Geheimhaltung sicher gewesen oder durch eine geeignete Person dazu veranlasst worden wäre.*) Aber die Gelegenheit schien ihr nicht günstig, sei es, dass sie sich vor übler Nachrede in dieser Welt, vor der Hölle hernach fürchtete, oder dass sie einsah, dass das Unrecht bittere Früchte trägt, dass sie ihren Gatten nicht aufgeben wollte, für ihren Herrn Ehrfurcht empfand, die Tugend (oder Pflicht) ehrte, das Unedle verabscheute, ihr Gelübde nicht brechen wollte. Sie beging die Sünde nicht, weil sie keine geheime Stelle finden konnte, denn wenn sie auch eine (447) Stelle hätte ausfindig machen können, wo sie vor den Augen der Menschen verborgen war, so hätten doch andere Wesen als Menschen sie beobachten können, vielleicht Mönche, die vermöge ihrer übersinnlichen Gaben die Gedanken anderer durchschauen können, oder göttliche Wesen, welche die Gedanken anderer kennen, in jedem Falle würde sie vor sich selbst ihre eigenen Sünden und deren Folgen nicht haben geheim halten können. Ferner hütete sie sich wohl, Böses zu thun, weil sie nicht den geeigneten Verführer fand. Denn ihr Ehegemahl Mahaushadha war ein mit allen 28 guten Eigenschaften begabter Mann. Dieweil nun Amarâ in keiner anderen Person einen geeigneten Verführer fand, beging sie die Sünde nicht.

Diese Ausführung des Kirchenvaters lässt uns (wenn wir sehen können) einen Blick in das Innere der buddhistischen Moral thun. Alles vorhergehende war nur die äussere Schale; sehen wir, wie es dar-

*) Sie würde gesündigt haben, wenn sie gesündigt hätte.

innen aussieht. Eine gewisse Frau kommt unter Umständen, in denen manche andere gesündigt haben würde, nicht zu Falle. Anstatt zuzugeben, dass sie zum wenigsten eine brave Frau ist, wird aufrecht gehalten, dass sie durchaus keine Ausnahme von der allgemeinen Verdorbenheit des weiblichen Geschlechts war. Unter den Beweggründen, die sie zurückhielten, Böses zu thun, wird ihre Achtung vor der Tugend, ihr Pflichtgefühl genannt. Aus Pflichtgefühl das Böse zu unterlassen, steht nach den Buddhisten mit dem Zufall auf gleicher Linie, dass man keine passende Gelegenheit fand, Böses zu begehen. Ein anderer Beweggrund, weshalb Amarâ die Sünde scheut, ist der, dass sie weiss, dass sie die begangene Sünde nicht vor ihrem eigenen Gewissen geheim halten kann. Anstatt anzuerkennen, dass unter der weiblichen Hälfte der Menschheit eine tugendhafte gefunden werden kann, wird gelehrt, dass keine einzige Frau das Böse aus reinen Principien unterlässt.

Im Gegensatz zur Moral der Kirche, die Pflichtgefühl und Gehorsam gegen die Stimme des Gewissens unter die Opportunitätsgründe rechnet, betrachtet der heidnische Inder die Berufung auf das eigene Gewissen als das Höchste. Wenn der Richter einen Zeugen vor dem Gerichte (448) ermahnt, die Wahrheit zu sagen, richtet er unter anderem diese Worte an ihn*): „Unser Innerstes ist unser eigener Zeuge; unser Innerstes ist unser eigener Zuverlass. Verachte dann dein eigenes Gewissen nicht, des Menschen höchsten Zeugen. Die Uebelthäter glauben wohl, dass Niemand sie sieht, aber die Götter beobachten ihn und das eigene Ich in ihrem Innersten.“**)

---

*) Manu 8, 84.

**) Zu vergleichen Manu 12, 118 fg.: „Alles beobachte man aufmerksam in seinem Innersten, denn wer dies thut, wird nichts nach Unrecht trachten; das eigene Innerste — das

Wenn die Unterlassung des Bösen aus Pflichtgefühl keinen sittlichen Wert besitzt, dann kann der Unterschied zwischen gut und böse nur darin bestehen, dass einige Handlungen von der Kirche oder dem unfehlbaren Meister zu guten, andere zu bösen gestempelt sind; da nun die Anwesenheit oder Abwesenheit des Pflichtgefühls eine gleichgültige Sache ist, muss sie in der Rechnung gleich Null gesetzt werden, was die Moral ungemein vereinfacht und fasslich macht. Denn was dann noch übrig bleibt, ist allein die Masse oder Summe von guten Thaten und dito von schlechten; ersterer Haufen wird durch die Etikette „Tugend", letzterer durch „Untugend" gekennzeichnet. Es gibt daher zwar Tugend und Laster, aber es kann keine Rede von der Tugend oder dem Laster einer Person sein. Personen gibt es ja nicht, es sei denn als Worte, als Namen.

Der Cynismus, mit dem die sündlosen Heiligen der Congregation über die Frauen sprechen, ist eine Uebertreibung der schon genügend übertriebenen Strenge, womit sie im Manu*) beurteilt werden. Dort wird den Männern ans Herz gelegt, dass sie die Frauen immer in der Zucht halten müssen, weil dieselben wegen ihres angeborenen Leichtsinnes leicht auf verkehrte Wege geraten. Sehr schneidig, aber so unbestimmt, dass es nichts sagt, heisst es unter anderem: „Sie achten nicht auf Schönheit, kümmern sich nicht ums Alter, schön oder hässlich, wenn es nur ein Mann ist, sie nehmen ihn." Aber nachdem Manu viele verkehrte Neigungen und Schliche der Frauen gemeldet hat, endigt er mit der Erklärung, dass sie das Licht des Hauses, die Glücksgöttinnen in der Wohnung sind: „Gesegnet sie, (449) verehrungs-

sind alle Götter. Alles ist im eigenen Innersten enthalten, denn es bringt die Thätigkeit aller Sterblichen hervor."

*) Manu 9, 1 ffg.

würdig als Lichter des Hauses; kein Unterschied ist zwischen Frauen und Glücksgöttinnen."*) Die Ehe wird von der Kirche als bürgerliche Einrichtung geduldet und die gegenseitigen Verpflichtungen der Eheleute, wie die bürgerliche Gesellschaft sie verlangt, anerkannt; doch nur äusserlich, denn jeder, der ein Heiliger werden will, kann Weib und Kind verlassen, wenn er es nur in der Absicht thut, die Geschöpfe glücklich zu machen. Dass die Ehe eine bessere Schule zur Uebung der Sanftmut, des Wohlwollens, der Selbstzucht und der Unterdrückung des Egoismus ist als das Vagabundiren auf den Landstrassen, das Betteln um Nahrung und das Leben in Klöstern und Höhlen, ist diesen Leuten nicht in den Sinn gekommen, oder sie haben eingesehen, dass die Ehe eben zu viel Selbstaufopferung verlangt.

Um eine Beschreibung der Moral der Buddhasöhne zu geben und sie oberflächlich zu schildern, genügt es, sich der Worte zu bedienen, mit welchen sowohl die heidnischen Inder, Griechen, Römer, als auch die Israeliten, Christen und Mohamedaner dieselbe oder beinahe dieselbe Bedeutung verbinden. Um aber zum Wesen durchzudringen, muss man die besonderen Vorschriften an den Hauptprincipien des Dharma prüfen. Wenn wir das thun, dann werden wir inne, dass die Ausdrücke, welche die buddhistische Moral aus der Umgangssprache entlehnt hat, nur Schall ohne Bedeutung sind. Nehmen wir z. B. die Hölle und die Höllenstrafen. Eine Folterkammer für die Bösen nach diesem Leben ist etwas denkbares; dass jemand nach seinem Tode gefoltert werden könne, ist nach den Grundanschauungen des Buddhismus undenkbar, denn ein jeglicher hört mit dem Tode auf zu bestehen, und eine Null kann nicht bestraft werden. Warum macht denn die Kirche Gebrauch von einem

---

*) *striyaḥ çriyaç ca geheshu.*

Abschreckungsmittel, das schnurstracks einem ihrer Principien entgegengesetzt ist, welches sie nicht schüchtern ausspricht, sondern geradezu ausposaunt? Die günstigste Auslegung ist, dass sie in der Androhung von Strafe ein nützliches Mittel sieht. Doch nützlich für wen oder wozu? Für die Gesellschaft im allgemeinen, wie wir annehmen.

(450) Dass gut und böse nichts mit dem Pflichtbegriff zu thun haben, sahen wir in der Geschichte des Amarâ.

Wir würden so fortfahren können, aber es ist nicht nötig. Jeder, der will, findet in den vorausgehenden Seiten mehr als genug Material, woraus er den Schluss ziehen kann, dass die Moral der Buddhisten trotz der äusserlichen Uebereinstimmung in Worten und in der Praxis mit der anderer heidnischen und nicht heidnischen Religionen ganz eigentümliche Theorien hat.

Doch wie eigentümlich auch diese Theorien sein mögen, die Kirche hat den bedeutenden Wert der allgemein gangbaren sittlichen Vorschriften nicht verkannt. Sie hat dieselben adoptirt, und noch mehr, sie hat durch Predigt und Catechisation den mangelhaften häuslichen Unterricht in den sittlichen Pflichten ergänzt und allmählich darnach getrachtet, den Unterricht ganz an sich zu reissen. In ihrem Eifer, die Geschöpfe vom Bösen zurück zu halten, hat sie mit stärkerem Nachdruck die Gläubigen auf das Feuer der Hölle hingewiesen, das sie zu einer noch unbekannten Glühhitze angefacht hat. Zwar haben wir gesehen, dass der Buddha das Bestehen der Höllen leugnet*), aber in einer unstreitig alten heiligen Schrift**) lässt man ihn mit dem grössten Pathos über die

---

*) Oben p 369 Note ***.

**) Cullavagga 7, 4, 7.

Höllenstrafen sprechen, welche der Schismatiker Devadatta während eines ganzen Kalpa*) auszustehen haben wird. Man wird so unwillkürlich genötigt, anzunehmen, dass die Kirche zwei Ansichten über die Höllen huldigte: nämlich dass eine für die Menge bestimmt war, die andere für die Eingeweihten, oder dass die zwei Ansichten zu zwei verschiedenen Zeiten entstanden sind.**)

Für den wahren Gläubigen liegt darin kein Widerspruch und es ist wohl erklärlich, dass es nichts giebt, dem (451) die Kirche so hohen Wert beilegt als dem Glauben; selbst die vorzügliche Tugend der Freigebigkeit, besonders gegen die Mönche, kann damit nicht wetteifern. Um dies ans Licht zu stellen, erklärt der Tathâgata***), dass der Fromme, der während Millionen von Jahren die fünf Vollkommenheiten: Freigebigkeit, Sittlichkeit, Sanftmut, Weisheit und Meditation†) geübt hat, sich weniger Verdienste erworben hat als derjenige, welcher auch nur durch einen einzigen Gedanken seinen Glauben an das heilige Buch Saddharma-Puṇḍarîka bewiesen hat. Dies Buch ist nämlich, wie der unfehlbare Tathâgata mit

---

*) Er wusste das natürlich so genau infolge seiner übernatürlichen Weisheit. Auch die bewunderungswürdige Localkenntnis der Höllen, die aus den heiligen Schriften der Buddhisten hervorgeht, ist den übernatürlichen Kräften der Arhat's zuzuschreiben.

**) Die zweite Ansicht zeigt eine überraschend grosse Uebereinstimmung mit dem, was in einem brahmanischen Buche, dem Brâhma-Purâṇa, zu lesen ist: Tugend und Untugend, Geburt und Tod, der Unterschied zwischen angenehm und unangenehm, von Kasten und Stufen des geistlichen Wandels, der Aufenthalt im Himmel oder der Hölle bestehen keineswegs für den wahrhaften Purusha (d. h. Person und Seele).

***) *Lotus* 202 cf. 212.

†) Burnouf a. a. O. fügt Klugheit hinzu, doch das beruht auf einer falschen Lesart.

eignem Munde selbst verkündigt hat*), das wichtigste aller Sûtra; es übertrifft dieselben alle wie der Ocean die Flüsse, der Sumeru die anderen Berge und der Mond die Sterne.

Dass die Kirche so viel Gewicht auf den Glauben legte, kann ihr nicht zum Vorwurf gereichen. Ohne Glauben kann der Mensch nicht leben, sei es nun ein religiöser, philosophischer oder wissenschaftlicher Glaube. Er kann Berge versetzen und ist einer der kräftigsten Hebel menschlichen Handelns. Im Buddhismus hat er um so wohlthätiger gewirkt, als die Kirche andere Beweggründe, gut zu handeln, wie Pflichtgefühl und Gewissen, in Miscredit gebracht hat. Auf der einen Seite hat die Kirche alles gethan, um den Menschen vom Handeln abzubringen; es war also heilsam, dass auf der anderen Seite der Glaube, der zur Thätigkeit nötigte, ein Gegengewicht bildete.

Der Buddhismus hat sicherlich in nicht geringem Grade seine Erfolge dem milden Geiste seiner durchaus indischen Moral zu verdanken, aber er würde nicht zu Völkern ganz anderer Rasse und Gesittung durchgedrungen sein, wenn die Kirche nicht einem freisinnigeren Principe gehuldigt hätte, als die Bekenner der alten Religion. Dadurch, dass die arischen Inder ihren Glauben und ihre Moral unter nichtarischen Völkern verbreiteten, bewiesen sie durch die That ihre Erkenntnis, dass es zweierlei Âryaschaft gäbe eine (452) nationale und eine geistliche. Aber sie betrachteten es als ein Postulat, das mit der Religion auch die Gesellschaft der zu bekehrenden Völker sich ändere. Die Kirche dagegen hat seit Açoka's Tagen dem Grundsatze der menschlichen Brüderschaft eine weitere und freisinnigere Auslegung gegeben; sie hat ihre Lehre mitgeteilt, ohne den Versuch zu machen, die Gesellschaft durchaus fremdartiger Völker

*) *Lotus* 248.

nach indischem Muster umzubilden. Die Auslegung dieses Grundsatzes verdiente mit günstigem Erfolg gekrönt zu werden — und die Früchte sind nicht ausgeblieben.*)

---

*) Diese Ansicht steht nicht im Widerspruch zu derjenigen von Rhys Davids B. p 150: „It is probable, however, that the absence or presence of any particular belief had less to do with the spread of Buddhism than the organization of the Order.“ Auch die Einrichtung des Ordens, von der hier die Rede ist, hat entschieden nicht wenig zur Ausbreitung der Lehre beigetragen.

Druck von Bär & Hermann in Leipzig.

BL1420 .K39 v.1
Der Buddhismus und seine Geschichte in
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00108 6000